CAUSES DE LA GRANDEUR

DE

ROME PAÏENNE

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

DES CAUSES DE LA GRANDEUR

DE

ROME PAÏENNE

ET DE LEURS

RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE

ESSAI DE DÉMONSTRATION

PAR

UN PRÉLAT ROMAIN

Mgr. Capri

Fundamentum justitiæ fides. Dominus per Isaiam dicit : « Ecce mitto lapidem in fundamentum Sion, » id est Christum in fundamentum Ecclesiæ. (Is., XXVIII, 16.) *Fides enim omnium Christus, Ecclesia autem quædam forma justitiæ.*

Le fondement de la justice est la foi. « Voici, » dit le Seigneur par la bouche d'Isaïe, « j'établirai pour fondement dans Sion la pierre, » c'est-à-dire Jésus-Christ. Car la foi de tous, c'est Jésus-Christ, et l'Eglise est comme la forme de la justice. (S. AMBROSIUS, *de Officiis*, I, 24.)

PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1880

INTRODUCTION

Parmi les préjugés contre la religion catholique en train de passer à l'état d'axiomes, il en est un qui représente l'Église et ses principes de gouvernement comme absolument incompatibles avec le progrès et la perfection des sociétés. Sous ce rapport comme sous tous les autres, l'Église est une école d'obscurantisme et de barbarie. Ce préjugé s'est tellement implanté dans les esprits, que, pour de bons catholiques, il est comme une entrave et un sujet de peur, lorsqu'il s'agit d'avouer franchement leur adhésion en politique aux maximes de l'Église : dans les mains de la Révolution, il se change en instrument de popularité, en levier pour remuer et enlever la masse du peuple contre l'Église : la diplomatie, hostile à la religion catholique, enfin, s'en sert comme d'un bran-

don de discorde qu'elle agite au sein des nations catholiques dont elle veut paralyser l'action et où elle cherche à arrêter le développement des germes de vie qui s'y montrent.

Pour donner plus d'éclat et de poids à ce mépris, à cette antipathie, à ce dédain qu'on cherche à éveiller dans les esprits contre l'Église, on affecte d'opposer à ses institutions celles de la société romaine, et de respecter, de vanter d'autant plus celles-ci qu'on déconsidère celles-là. Pour ces oracles, rien de plus parfait que le gouvernement des Romains. Les hommes qu'il a produits, les grands caractères qu'il a formés, les institutions qui ont fait sa gloire, ses victoires, ses conquêtes, sa puissance presque universelle, tout cela, on ne se contente plus de le proposer à notre admiration, on nous le présente comme le modèle à imiter, le type à réaliser dans nos sociétés modernes. Et le pli est si bien pris qu'il n'y a d'éloge plus flatteur pour un homme d'État que de s'entendre dire qu'il fait de la politique à la romaine, *arte romana*.

On voit que c'est l'écho des accusations de Gibbon et de Voltaire contre l'Église, ou plutôt c'est la reprise, sous la forme moderne et théorique, de l'accusation que les ennemis de le religon au IVe siècle formulaient contre elle. Ils attribuaient la chute de l'Empire romain au christianisme, et ils prétendaient que la persévérance de la société dans l'idolâtrie eût

été une sauvegarde contre les barbares; imputant, comme remarque saint Augustin, à Jésus-Christ ce qu'ils ne devraient attribuer qu'à leurs crimes, et faisant honneur à leur destin des biens qu'ils avaient reçu du christianisme (1).

Ainsi, de nos jours, l'indignation que saint Augustin ressentait contre les détracteurs du IVe siècle, les accusateurs contemporains la méritent au même titre : car ils savent bien que tout ce qu'ils sont, ils le doivent à l'Église ; leur liberté, leur dignité personnelle, leur civilisation, c'est l'Église qui, du chaos de la barbarie, a fait sortir tous ces bienfaits ; c'est elle qui, en créant par le souffle de son esprit et en fécondant les grands éléments de vie sociale, *dissociata locis concordi pace ligavit,* et en fit le prodige de la société chrétienne.

Ce n'est pas, du reste, que nous refusions notre admiration aux institutions romaines. Sans aller aussi loin que nos modernes panégyristes de la grande République, nous nous associons pourtant à leur éloge, car nous croyons que la Rome antique est ce qu'il y a relativement de mieux dans le monde païen : on dirait qu'elle a développé et mis en jeu tout le fonds de sagesse et de justice dont la nature humaine est susceptible.

Il n'y eut pas, dans l'antiquité, de république plus célèbre par les grands exemples de vie publique

(1) *De civit Dei*, lib. I, c. II.

qu'elle donna, ni plus riche de ces talents qui font et augmentent la puissance d'un empire à la guerre comme dans la paix, de telle sorte que le genre humain a ratifié dans l'histoire le mérite fait au peuple romain d'exceller dans l'art de *regere imperio populos pacisque imponere morem*, et le Saint-Esprit a loué aussi son génie et sa puissance dans ses exploits et dans ses conseils : *et possederunt omnem locum consilio suo et patientia* (1).

Mais ce que nous ne saurions admettre, c'est la supériorité de mérite et de bienfaits d'influence touchant la civilisation des peuples, qu'on prétend établir en faveur de Rome contre l'Église catholique. Nous prétendons, au contraire, que le principe et le secret de la grandeur des Romains se trouve dans l'Église.

Les Romains n'ont été si grands que parce qu'ils ont servi l'Église, c'est-à-dire qu'ils ont été, dans les mains de la Providence, les instruments qui devaient préparer, dans les voies des nations, l'avénement de l'Église, et parce qu'ils ont pratiqué les mâles vertus, qui ne diffèrent des vertus chrétiennes que par des lacunes qu'ils ont eux-mêmes entrevues et que l'Église a remplies, et par le défaut de cet ordre de perfection, dont ils ont fait l'objet de leurs vœux désespérés et que l'Église a réalisé.

En un mot, les vertus ou les vérités sociales, chez les Romains, en comparaison des vérités et vertus qu'en-

(1) I *Mach.*, 8.

seigne l'Église, ressemblent à cette image de l'homme dont parle le poète, qui ne se montre pas encore, mais qui est

Uti de marmore cœpto
Non exacta satis, rudibusque simillima signis.

C'était comme le crépuscule, qui précède l'aurore et fait deviner la lumière du jour. C'est la nouvelle Babylone, ainsi saint Augustin appelle Rome en regard de l'Église, comme la capitale des Assyriens a été la première Rome en regard de la Synagogue. Et comme la synagogue a surpassé de beaucoup la gloire de Babylone par la perfection de tout ce qui touche à la civilisation, de même tout ce qu'il y a d'éclatant à ce sujet dans le monde romain ne saurait être comparé à la gloire étonnante de l'Église. Car si Rome (nous nous permettrons de lui appliquer ce que dit saint Paul de la synagogue), si Rome, donc, pour être un ministère de mort pour ce qui est la source et le soutien de toute vie de l'homme, la vie surnaturelle, n'a pas moins été si pleine de gloire, tant qu'elle est restée fidèle à ce qui est le préambule de la vie surnaturelle, la loi de la nature, combien le ministère de vie, l'Église, ne doit-il pas être plus glorieux? Si ce qui passe a pu avoir tant d'éclat, quelle ne doit pas être la splendeur de ce qui dure éternellement? Appuyé sur cette espérance, nous parlerons avec une entière liberté.

Nous ne nous dissimulons pourtant pas la difficulté

de notre entreprise. Nous savons que nos idées vont heurter cette forêt épaisse et sauvage de préjugés et d'erreurs, où le monde politique s'égare en général. Nous savons quelle puissance extraordinaire il faut pour faire reconnaître à l'orgueil la force prodigieuse de l'humilité et pour le convaincre que c'est par elle *que terrena cacumina temporali mobilitate nutantia, non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata, celsitudo transcendit* (1).

Mais nous ne sommes nullement effrayés de ces difficultés ; nous nous adressons à des esprits sensés et sérieux, *qui non pervicaciter contendunt, sed prudenter attendunt*, et qui sont capables de s'élever à l'examen impartial de ce qu'il y a de plus grand dans l'art de gouverner, quels que soient leurs principes religieux ou politiques.

(1) S. Aug., *de Civit.*, l. I, c. I

DES CAUSES

DE LA

GRANDEUR DE ROME PAÏENNE

ET DE LEURS RAPPORTS

AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

CONSTITUTION EXTÉRIEURE DE ROME OU SES LOIS CIVILES, POLITIQUES ET RELIGIEUSES.

Il y a une force autour de laquelle roule, comme sur son pivot, toute société : c'est la justice. En effet, l'autorité des chefs de l'État, le pouvoir des magistrats, les lois, les usages, les tribunaux, le crédit public, les provinces, les alliés, la splendeur de l'empire, la discipline militaire, le trésor, toutes les branches, en un mot, de l'arbre politique d'un peuple ne sauraient être florissantes ni fécondes qu'à la condition d'être enracinées dans la justice. Ce que les musiciens appellent l'harmonie dans le chant, dit Cicéron (1), c'est, dans la cité, la concorde, ce lien très-étroit

(1) *De Rep.*, II, 42.

et très-heureux qui fait la prospérité de tout État et qui ne peut exister à aucun prix sans la justice. Car la cité, continue Cicéron sous le nom de Scipion, n'est pas tout assemblage de la multitude, mais c'est la réunion formée par l'accord du droit et la communauté des intérêts. La République existe donc quand la société est gouvernée avec sagesse et justice, soit par un Roi, soit par le peuple tout entier. Mais si le Roi est injuste, si les grands ne sont plus qu'une faction, si le peuple se change en tyran (car le peuple devenu injuste est aussi un tyran, *eo tetrior quia nihil isto qui populi speciem et nomen imitatur, immanius bellua est* (1), alors, non-seulement on aurait une République défectueuse, mais ce ne serait pas même une République, car ce ne serait plus la chose du peuple, si le tyran ou la faction s'en emparait. Le peuple lui-même ne serait plus le peuple, s'il était injuste, parce qu'il ne serait plus la multitude assemblée par l'accord du droit et la communauté des intérêts. D'où Scipion conclut que, dans les questions de gouvernement, il faut regarder comme nul tout ce que l'on peut dire sur la République et ne point passer plus avant, s'il ne demeure établi qu'il est faux que la chose publique ne puisse être gouvernée sans le secours de l'injustice, et qu'il est, au contraire, de toute vérité qu'elle ne peut être gourvernée *sine summa justitia.*

(1) *De Rep.*, III, 25.

Le principe de la justice se manifeste sous deux formes, dans deux ordres de la société : d'abord sous la forme et dans l'ordre qui n'affectent et ne reflètent que le côté visible et externe de la société, toutes les lois ou institutions qui ont pour but immédiat de lier cette partie de la société. L'autre forme ou ordre, où éclate le principe de la justice, a trait à la partie invisible et intérieure de la société, et c'est cette disposition ou cet empressement de l'esprit public à remplir les desseins sociaux conformément aux règles de la justice ou à l'ensemble des lois qui déterminent les rapports juridiques de la société. C'est ce que les Latins appellent *fides publica*, autant qu'elle s'applique aux sociétés, c'est-à-dire la disposition et l'accord de tous les ordres du peuple à défendre et à faire triompher les lois, les droits et les intérêts de la société contre toutes les attaques, d'où qu'elles viennent, du dehors ou du dedans.

Tout ce qui se rapporte à cette disposition des esprits est ce qui forme le mobile d'où, en dernière analyse, part l'action, soit contraire, soit favorable à la société, et où se trouve, pour ainsi dire, l'unité collective qui donne l'existence à la société elle-même. A quoi servent de vaines lois, disait Horace, sans les mœurs, l'inclination naturelle ou presque naturelle à les accomplir? Il est vrai que la doctrine, les lois, excitent la force naturelle, et que l'éducation fortifie le cœur, *sed utcumque defecere mores, de-*

decorant bene nata culpæ, et il est impossible que la République soit heureuse, disait dans le même sens Scipion, *stantibus mœnibus, ruentibus moribus* (1).

Au contraire,si le principe de la foi publique,cet élément d'immortalité,est inviolablement gardé,qui ne comprend, s'écriait Cicéron (2), qu'il gardera immortellement l'État? Ainsi, ce n'est qu'aux bonnes mœurs politiques, d'après Cicéron (3), que revient la gloire d'avoir fait Rome si grande, si splendide, si vaste : car les grands hommes qui en ont fondé l'empire n'auraient été possibles, *nisi morata civitas esset;* leur mérite le plus signalé, c'est d'avoir accrédité et entretenu les bonnes mœurs.

Aussi le même Cicéron,en caractérisant la conduite d'un grand homme d'État,dit-il que, pour posséder et conserver cette République que Scipion regarde comme la meilleure de toutes, non-seulement il faut y conformer les lois, *sed serendi sunt mores* (4) ; et il recommande au modérateur de la chose publique de fortifier par l'opinion et de perfectionner, par les institutions et les mesures de conduite politique, ce sentiment de pudeur que la nature à donné à l'homme comme un avertissement d'un blâme légitime, afin que la pudeur, non moins que la crainte, empêche les citoyens de faillir (5). C'est pourquoi il n'y a pas de *criterium* plus sûr, pour voir ce qu'est un peuple, que de considérer

(1) Cic., *de Rep.*, l. cit. — (2) *Pro Sextio*, XXII. — (3) *De Rep.*, V, 1. — (4) *De legibus*, I, 6. — (5) *De Repub.*, V, 4.

ce qu'il aime, car s'il s'agit d'un assemblage, non de bêtes, mais de créatures raisonnables, réunies par la communauté de l'intérêt, on pourra toujours le considérer comme un peuple qui sera d'autant meilleur que, d'un commun accord, il aimera davantage le bien, et d'autant pire qu'il se tournera davantage vers le mal.

Pour juger de ce qu'était la société romaine, comment et dans quelle mesure elle a pratiquement interprété et mis en action l'esprit de justice, il faut donc examiner ce qu'elle était par rapport, autant à ses lois, à ses institutions, qu'à ses affections, à ses goûts, à ses dispositions d'esprit et à ses penchants sociaux.

Comme la connaissance du principe de justice légale se transmet à l'homme par deux voies, par la doctrine qui éclaire la raison et par l'autorité qui incline la volonté, pour se rendre compte du caractère de la justice sociale des Romains, il suffit de connaître leur ordre civil, qui est la forme de la doctrine ou de la raison sociale, et leur ordre politique, qui en est l'acte ou la forme de la volonté.

Quant à la loi civile, et, en particulier, quant à la partie qui concerne les rapports des citoyens entre eux, on sait que ce sont les douze tables, cet abrégé de la loi naturelle, *simplices et paucœ, non in corruptissima Republica plurimœ leges* (1) qui, jusqu'à la fin de la République, ont été

(1) Tacite, *An.*, III, 27.

la source de tout droit public et privé dans cet amas infini de lois entassées les unes sur les autres. La définition, l'assiette, la possession et la garantie de la propriété, voilà la pensée fondamentale et sommaire de l'œuvre gigantesque et immuable accomplie par la loi romaine sur la base de deux principes : 1° le principe de l'égalité de droit; autant que le génie des dieux et des hommes a pu y pourvoir, tous, grands et petits, ont les mêmes droits (1). Car, chez les Romains, la loi n'était que *scitum et justum in omnes*. C'est la même cause, dit Cicéron (2), qui a présidé à la confection des lois et à l'institution de la Royauté, afin que, les faibles étant protégés contre l'injustice des puissants, un même droit contînt grands et petits sous la loi de l'équité. Car le droit a toujours exigé l'équité, autrement il n'existerait pas. 2° L'autre principe était la liberté. Quant à la propriété, le possesseur n'avait d'autre limite, dans l'administration de sa chose que la limite négative, *ne cui noceret*. Au surplus, quant aux rapports des citoyens en général avec les choses ou les personnes, c'est, comme on sait, un axiome dans les lois romaines, que tout citoyen est libre de faire ce que bon lui semble dans toute la latitude du rayon d'activité qui n'est pas réservé par la loi.

Quant à l'ordre politique, en nous bornant à indiquer l'organisation romaine des trois pouvoirs constitutifs de

(1) Tite-Live, III, 34. — (2) *De officiis*, II, 12.

toute société, nous signalerons d'abord le Sénat, *consilium supremum*, le conseil des princes qui veillent aux intérêts du peuple, qui *propter caritatem* (1), ont été appelés Pères, conseil où résidait la plus haute sagesse et sans lequel Rome n'aurait pu subsister (2). C'est le conseil et l'autorité de cette assemblée que les Romains, aussitôt après avoir supprimé la Royauté, cherchèrent à vivifier, à raffermir et à assurer pour jamais à la République (3). Nous trouvons ensuite le peuple, en qui était la souveraineté, *potestas*, c'est-à-dire par qui toutes les lois étaient portées, tout se faisait; de telle façon cependant que peu de choses se faisait exclusivement par lui, car la puissance, *potestas*, était bien dans le peuple, mais l'autorité, *auctoritas*, était dans le Sénat : et les actes de la puissance souveraine ne s'accomplissaient que d'après l'autorité, l'ordre et la règle du Sénat, et ses décisions n'avaient force de loi que si elles étaient revêtues de l'approbation des pères conscrits (4).

Car, chez les Romains, on ne reconnaissait qu'un seul droit qui liait la société, comme nous avons dit plus haut, et qu'une seule loi qui constituait ce droit, la loi naturelle, *ea erat naturæ vis, ea mens ratioque prudens, ea juris atque injuriæ regula* (5) : tout citoyen qui la transgressait, quel que fût son rang, était regardé comme in-

(1) Cic., *de Rep.*, II, 8. — (2) *Pro Sextio*, 9. — (3) *Pro Sextio*, 65. — (4) *De Rep.*, II, 32. — (5) *De legibus*, I, 13.

juste. Aussi, tout ce qui aurait été décreté contre cette loi par la volonté ou le suffrage du peuple, n'aurait pas plus reçu le nom de loi chez les Romains, qu'on ne compte ni parmi les lois ce que des voleurs feraient dans leurs conciliabules, ni parmi les médicaments les breuvages empoisonnés que des médecins ignorants ou maladroits pourraient prescrire (1). Ainsi, lorsqu'un plébiscite avait porté des dispositions contraires à la loi naturelle, le Sénat, qui *legis custos erat et judex*, *uno versiculo puncto temporis tollebat* (2).

Enfin nous trouvons les consuls, chez lesquels était *summum imperium*, dont le pouvoir et les fonctions étaient de commander l'armée, de repousser l'ennemi, d'étendre les frontières de l'Empire, et d'avoir sous leur obéissance les autres magistrats (3). Car les Romains ont toujours aimé qu'il n'y eût dans la ville qu'une seule magistrature, à laquelle les autres obéissaient, et, à l'abolition de la Royauté, ils créèrent bien, au lieu du roi, des consuls au nombre de deux, avec un commandement non perpétuel, mais annuel ; mais en ce qui touche le principe de l'unité de l'empire, il sembla qu'il n'y eût que le nom de Roi de répudié, les choses restant les mêmes en réalité (4).

Quant aux rapports des consuls avec le Sénat, ils devaient en être comme les bons pères et les tuteurs

(1) *De legibus*, II, 5. — (2) L. c., II, 6. — (3) *Philip.*, XIII. — (4) *De legibus*, III, 7.

fidèles (1). Les consuls devaient soumettre à cet ordre les affaires les plus importantes (2), et, au bout du compte, ils devaient lui obéir. Car les Romains aimaient bien sans doute que le pouvoir exécutif, *imperium*, eût quelque chose d'important et de royal par où il pût commander aux autres magistrats (3) ; mais, en même temps, pour le maintien et la conservation de la République, et pour que chacun gardât son rang, ils avaient arrêté que tous obéiraient au Sénat qui, représentant la sagesse et la justice, veillait au repos, à la sécurité et à l'égalité des citoyens (4).

Car autant les Romains aimaient l'unité de l'empire, autant ils détestaient l'empire absolu.

Vis consilii expers mole ruit sua,
Vim temperatam Dî quoque provehunt
In melius : idem odere vires
Omne nefas animo moventes (5).

Voilà la grande maxime de droit constitutionnel des Romains. Ils estimaient que si les choses humaines ne sont pas toujours gouvernées avec la dignité et la stabilité qu'il faut, si elles sont ballottées d'une extrémité à l'autre, transformées et confondues, c'est que, dans la direction de la société, on se relâche de la pratique des lois, sur lesquelles repose le monde, et qu'on n'emploie pas pour

(1) *De Orat.*, III, 1. — (2) *Philip.*, XII, 5. — (3) *De Rep.*, I, 45. — (4) *De Rep.*, II, 23. — (5) Horace, car. III, O. 4.

conserver cet art les principes auxquels se rattache son l'origine (1).

Ils pensaient que si la République venait à être gouvernée par des hommes *sine doctrina*, *sine artibus*, *sine studiis*, son naufrage serait aussi rapide que celui d'un navire dont le gouvernail serait confié à l'un des rameurs désigné par le sort. Pour parer à cet inconvénient, il n'y avait donc pour eux d'autre moyen que d'avoir un Collège des principaux de la cité qui, placés entre les deux pouvoirs, la souveraineté du peuple et l'empire, pourrait venir en aide à la faiblesse de celui qui aurait l'empire, et prévenir la témérité du peuple : à leur avis, le salut de la patrie ne se trouvait que dans le conseil des meilleurs (2).

Le secret de l'idéal du gouvernement, en un mot, que les Romains ont visé à organiser, Cicéron le livre tout entier dans ce qu'il fait dire à Scipion, qu'il n'aime qu'un gouvernement qui est un par l'empire et éclairé par les lumières des sages, comme *sub regno esse placet omnes animi partes et eas regi consilio* (3). Mais il faut bien faire attention. Les meilleurs, pour les Romains, n'étaient que ceux qui, en gouvernant les autres, ne se laissent gouverner eux-mêmes par aucune passion, qui pratiquent eux-mêmes toutes les vertus qu'ils recommandent aux citoyens et auxquelles ils ont le dessein de les former, et qui n'imposent pas au peuple des lois auxquelles ils

(1) SALLUST., *de Conj. Cat.* — (2) *De Rep.*, I, 34. — (3) *De Rep.*, I, 38.

n'obéissent pas, mais qui, dans leur vie, montrent à leurs concitoyens l'image de la loi (1) ; qui sont enfin *magni homines virtutis et veritatis magistri* (2).

Nous ne parlons pas du pouvoir des tribuns, car cette institution, dans la pensée de ses auteurs, ne devait être à Rome que ce qu'était l'institution des éphores à Lacédémone. De même que Théopompe opposa les éphores aux rois, ainsi les Romains opposèrent les tribuns aux consuls (3); c'est pourquoi la constitution portait que les consuls pouvaient se faire obéir de tous les magistrats, les tribuns exceptés.

Par ce que nous venons de dire, on voit que celui-là se tromperait qui ne regarderait le Sénat que comme une Chambre des pairs : au Sénat le peuple lui-même avait confié comme des rênes pour le modérer et le gouverner (4) ; de là le Sénat devint le conseil de la patrie, pourvoyant au bien du peuple; cette destination faisait de lui : 1° le pivot de la République, son sanctuaire, son gardien, son chef (5), *Patruum sanctùm concilium*, comme l'appelle Horace (6), le prince du salut et de l'esprit public (7); il présidait à l'univers entier (8), il était le conseil du peuple romain, de tous les peuples et de toutes les nations (9); de là vient; 2° Que les sentiments des honnêtes

(1) *De Rep.*, I, 34. — (2) *De Rep.*, III, 3. — (3) Cic., *de Legibus*, III, 7. — (4) *De Orat.*, I, 52. — (5) *Pro Sextio*, 65. — (6) *Carmen* IV, et V — (7) *De Resp. Haruspic.*, 27. — (8) *Philip.*, II, 7. — (9) *Pro Domo*, 28.

gens se modelèrent sur ceux du Sénat (1); les magistrats devaient non-seulement s'éclairer des lumières de cet ordre, mais agir sous son autorité et former comme les ministres de cette grande assemblée (2); l'État ne pouvait engager sa parole envers personne sans un sénatus-consulte, et le même acte était nécessaire pour réprimer les efforts de la rébellion; 3° De là, enfin, vient que le Sénat était considéré comme le *forum* où régnait toute équité et dont les jugements avaient force de loi (3), comme l'auteur des lois, de la jurisprudence et du droit (4). Cela explique pourquoi Virgile fait dire à Jupiter, parlant à Vénus, que Junon, avec lui,

> . . . . *fovebit*
> *Romanos rerum Dominos gentemque togatam* (5),

quoique le peuple romain fût surtout fameux par la gloire militaire, et qu'il se glorifiât de n'avoir que Mars pour son père et pour père de son fondateur. On sent par là que l'empereur Othon ne pouvait s'appuyer que sur la tradition originelle de Rome touchant l'importance du Sénat, lorsqu'il disait que *æternitas rerum, pax gentium et Imperii ac populi salus incolumitate Senatus firmatur* (6). Car le Sénat, au point de vue de sa valeur personnelle, était alors dans une telle décadence que son pouvoir était

(1) *De Responsis Harusp.* — (2) *Pro Sextio*, loc. cit. — (3) *Pro Domo sua*, 2. — (4) *In Verrem*, V, 77. — (5) *Æn.*, I, 282. — (6) TACIT., *Histor.*, I, 84.

suspect à cause de ses divisions, et les sénateurs marchaient vers la servitude, *ad servitium ruebant*, à ce point que Tibère lui-même, toutes les fois qu'il sortait de l'assemblée, s'écriait dans la langue grecque : O hommes prêts pour l'esclavage (1)!

Or, comme les sociétés se personnifient dans leurs institutions et qu'elles montrent leur caractère par la composition de leur magistrature, on peut juger, par l'influence reconnue au Sénat, *Patribus lectis*, que, même dans l'ordre politique, Rome se rapprochait de la loi naturelle et en reproduisait l'image. Car on ne saurait nier que le Sénat Romain ne fût une imitation de l'ordre primitif des patriarches du peuple de Dieu, où la puissance extérieure, conservatrice et ministre de la loi divine, ne consistait que dans l'autorité des patriarches. Par la succession des Pères, dit saint Augustin, la langue hébraïque s'est conservée avec sa littérature. Les Pères étaient des philosophes, c'est-à-dire des amis de la sagesse, sages eux-mêmes, eux-mêmes théologiens, prophètes, docteurs de la religion et de la justice. En cette qualité ils ne distinguaient pas la condition des enfants de celle des serviteurs ; cet ordre naturel prescrivait que, pour ce qui regardait le service de Dieu, en qui nous espérons les biens éternels, ils eussent le même amour et le même intérêt de tous les membres de la famille, enfants ou serviteurs : d'où le nom de Pères

(1) Tac., *Ann.*, I, 2, 7; III, 65.

de famille, nom tellement répandu que tout homme revêtu de l'autorité se fait un honneur de le porter (1).

Or, c'est un point acquis à l'histoire, comme nous le verrons plus bas, que la lumière de la révélation, s'échappant des sources d'Israël dans ces lettres qui se sont répandues par tout le monde (2), et s'étendant vers le sud et l'Occident, a servi de direction et de modèle pour l'organisation de la cité et notamment pour ce qui touche au pouvoir central de l'autorité des Pères. Ainsi nous voyons à Athènes, l'*Aréopage,* où *leges Atheniensium et majorum instituta servantur* (3) ; à Lacédémone, les vingt-huit vieillards (4), chez les Sabins (5) et les Vellétrins (6), le Sénat ; chez les Carthaginois, non-seulement le Sénat, mais les trente chefs des vieillards, qui formaient chez eux le conseil le plus sacré et étaient *maxima ad ipsum Senatum regendum vis* (7) ; chez les Rhodiens, ces chefs du conseil public qui représentaient en même temps le peuple et le Sénat, et qui, à tour de rôle, selon les différents mois, jouissaient de l'autorité populaire et sénatoriale (8) ; enfin l'idée du Sénat s'identifie tellement avec la notion de cité que Virgile, parlant des préoccupations qu'Énée trouva pour la fondation de Carthage, mentionne aussi ceux qui

Jura magistratusque legunt, sanctumque Senatum (9).

(1) S. Aug., *de Civit. Dei,* XVIII, 41 ; et XIX, 16. — (2) Aug., *de Civit. Dei,* 28, seqq. XXIII, 28 seqq. — (3) Cicero, *de Officiis,* I, 22. — (4) *De Rep.*, II, 28. — (5) *De Rep.*, 8. — (6) Tite-Live, VIII, 14. (7) Ibid., XXX, 16. — (8) *De Rep.*, II, 35 — (9) *Æn.*, I, 426.

Il n'y a donc pas lieu de douter que le Sénat romain, à l'égal des institutions analogues chez les autres nations, ne doive son existence et l'idée de son organisation à la tradition du peuple de Dieu sur le pouvoir patriarcal. Nous en trouvons encore la preuve dans deux faits historiques.

I. L'imposante autorité du Sénat ne date pas seulement de la République, elle apparut en même temps que Rome et sortit de la même cause. Romulus bien, que *Romanis ad libitum imperitaverat* (1), voyant, dit Cicéron, que les villes seraient mieux gouvernées si, à côté de sa monarchie et de sa puissance royale, venait s'adjoindre l'autorité de ce qu'il y avait de plus notable dans le peuple, appela au conseil royal les principaux de la nation, auxquels il accorda la prérogative de porter le nom de Pères. Ainsi, régnant par l'autorité du Sénat et protégé, soutenu par ses conseils, il entreprit avec grand succès nombre de guerres contre les peuples voisins (2). Et cette institution du Sénat fut toujours conservée avec tant de respect et de fidélité que les Rois, jusqu'à Tarquin le Superbe, ne régnaient *nisi auctoribus Patribus* (3). Ce fut seulement ce Roi qui, *primus Regum*, viola la tradition des anciens de consulter le Sénat en toutes choses, gouverna la chose publique par ses conseils privés, déclara la guerre, signa la paix, conclut et rompit les traités, les alliances, par lui-

(1) Tacit., *Ann.*, III, 25.—(2) *De Rep.*, II, 9.—(3) Tit.-Liv., I, 48.

même, avec qui il voulut, sans prendre l'avis du peuple ni du Sénat (1).

Or, on sait ce que Cicéron disait de l'antiquité en motivant le respect qu'on lui doit, c'est-à-dire que plus elle est reculée, plus elle est près des sources et des générations divines, plus elle voit la vérité (2).

L'autre fait est que les familles aborigènes, d'où sortirent les premiers sénateurs du royaume de Romulus, étaient organisées sur le pied patriarcal. Le chef était le souverain de la famille et le gardien des traditions religieuses depuis les temps les plus reculés où chaque famille remontait. C'est Cicéron, entre autres, qui nous fait connaître cette organisation, en disant que chaque famille doit garder les rites de ses pères, et que, par ce respect des anciennes traditions, on maintient *Religionem a Dîs quasi traditam, quoniam antiquitas proxime accedit ad Deos* (3). Or, il est notoire que le Sénat n'est que l'application à la vie sociale de l'organisation de la famille romaine et l'expression collective de la famille romaine elle-même. *Domus est*, dit Cicéron, *principium urbis et quasi seminarium Reipublicæ* (4), et c'est pourquoi *urbis opus domus una fuit*, dit Ovide (5).

Mais la vie sociale des Romains ne comportait pas seulement une doctrine civile mécanique, pour ainsi dire, la seule détermination des conditions de la coexistence so-

(1) Tit.-Live, l. cit. — (2) *De Quæst. tuscul.*, I, 12. — (3) *De legibus*, t. III. — (4) *De officiis*, I, 17. — (5) *Fast.*, II, 641.

ciale, comme le veut le prétendu *Vernunftrecht* moderne, mais elle comportait aussi et surtout la détermination des devoirs de tous les citoyens, quel que fût leur état, envers l'Être suprême, ainsi que le voulait la logique de leurs idées sur l'existence et la providence de Dieu, idées qui se résumaient en général dans ce point : que toutes choses sont gouvernées par la puissance de Dieu (1), et en particulier, en ce que l'assistance de Jupiter, bien plus que les lumières ou les conseils des hommes, gouverne la République (2).

Or, la notion qu'avaient les Romains de la vie religieuse se composait, conformément à la logique de l'ordre moral, de deux sortes de devoirs; de devoirs absolus, qui consistaient à révérer les dieux comme le premier principe de la production (création) et du gouvernement des choses, et à leur rendre l'hommage de la soumission; en second lieu, à l'encontre et à la honte de ceux des incrédules modernes qui, pour justifier leur indifférence en matière de religion, renient leurs devoirs hypothétiques de se conformer et d'obtempérer aux prescriptions que Dieu manifeste positivement, les Romains se croyaient obligés à rechercher avec une extrême attention et à suivre les desseins divins que les dieux pouvaient leur manifester en dehors de la voie ordinaire de la raison par des événements extraordinaires, ou qu'ils pouvaient con-

(1) Cic., *de Respons. Haruspic.*, IX. — (2) Cicero, *pro Rabirio*, II.

jecturer par les circonstances extérieures. Si nous accordons qu'il y a des dieux, disait Cicéron(1), et qu'ils gouvernent le monde, que leur divinité est la providence du genre humain et qu'ils peuvent nous montrer les signes des choses futures, je ne sais pas pourquoi je nierais la divination.

Aussi, d'après lui (2), toute la religion du peuple romain se divisait en trois parties : le culte, et sous ce titre on comprenait toutes les cérémonies solennelles et périodiques par lesquelles ils honoraient les dieux (3) ; les auspices, sans lesquels aucun acte public ne s'accomplissait, ni dans l'État, ni dans la guerre, à telles enseignes que l'augure pouvait dissoudre les conseils tenus par les plus hautes autorités de l'empire ou rendre vaines les décisions prises, qu'il pouvait arrêter une affaire entamée, obliger les consuls à se démettre du pouvoir, donner ou refuser le droit de consulter le peuple et la plèbe, abroger les lois proposées sans droit (4). Le troisième point de la religion consistait dans les prédictions ou dans les avertissements tirés par les interprètes de la Sibylle ou les Aruspices de faits extraordinaires et prodigieux (5). A ce point se rattachent les soins minutieux que les Romains prenaient des livres des poètes d'Apollon et de la science des

(1) *De legibus*, II, 13. — (2) *De Natura Deorum*, III, 2. — (3) *De Responsis Harusp.*, l. cit. — (4) Cic., *de Legibus*, II, 12. — (5) *De nat. deor.*, III, 2.

Étrusques, parce qu'ils pensaient que, dans ces livres, se trouvaient les anciennes prédictions du destin et que la science des Étrusques apprenait à expliquer les prodiges (1).

A cette observation des prescriptions religieuses, on attachait tant d'importance que Cicéron (2) n'hésite pas à émettre l'opinion que Romulus, par les auspices, et Numa, par les institutions religieuses, ont jeté les fondements de la République.

On voit donc que l'organisation romaine, en général, n'est que la loi naturelle appliquée à la vie sociale et que l'interprétation en est au fond et au point de vue du principe général conforme à la vérité, à part naturellement ce qui tient à la dureté de trempe, pour ainsi dire, de la notion du droit, et à son vice substantiel par l'esclavage qu'il consacre ; et à part notamment les idées sur la perfection de Dieu, sur sa puissance éternelle et sur sa divinité, et les règles particulières et les formes pratiques de leur vie religieuse.

En résumant donc tout ce que nous avons dit sur les lois de la société romaine, nous pouvons tenir comme points acquis :

I. — Que la République romaine n'était, au fond, que la théocratie naturelle, ou l'Église de la nature. On découvre, en maints endroits, des phrases, des propos qui témoignent que les Romains n'avaient d'autre idée de leur société.

(1) *De Respons. Haruspicum*, 9. — (2) *De nat. deor.*, loc. cit.

Cicéron, entre autres, dit (1) que nous sommes unis et associés par la nature *ad civilem societatem*, et ailleurs que la nature de l'homme est ainsi faite qu'elle porte en elle-même, comme quelque chose d'inné, *quiddam quasi civile et populare* (2). Or, il est constant que, par la nature, nous ne sommes pas destinés à une société civile particulière, mais à l'état de société en général. Il remarque, dans le même sens, que *nostra jura ad naturam accommodantur* (3), et si, d'un côté, il enseigne qu'on doit bien apprendre ce qui a été laissé et transmis touchant le droit du peuple *et causas populi tenere*, c'est-à-dire : savoir ce que la Réqublique a de soldats, combien valent ses finances, quels sont ses alliés, ses amis, ses tributaires, sous quelles lois, dans quelle condition chacun vit, par quel traité on est lié ; garder les coutumes dans les jugements, observer les exemples des ancêtres (4) ; d'autre part (5), il veut qu'on ne sépare point de l'étude des lois et du droit positif l'étude de la loi naturelle et surtout de cette loi qui, non-seulement est plus vieille que les peuples et les villes, mais qui est aussi ancienne que l'esprit divin, et à laquelle il faut rapporter toutes les lois (6).

II.— Que, chez les Romains, il n'y avait aucun côté de la vie, qu'elle fût privée ou publique, qui n'eût des devoirs envers les dieux. Et il s'en faut tant que, conformément à

(1) *De finibus*, III. — (2) L. c. V, 23. — (3) *De legibus*, I, 25. — (4) Ibid., III, 18. — (5) Ibid., I, 13. — (6) Ibid., II, 4.

l'erreur de nos jours, on regardât l'ordre politique comme dégagé de tout devoir religieux, que c'était une maxime admise par tous les magistrats, que le pouvoir était fait pour obéir à la religion et servir les intérêts de la puissance divine (1). C'est la maxime traditionnelle rapportée par Horace lui-même :

Dis te minorem quod geris, imperas (2).

D'où venait que toute école qui niait l'existence de la divinité où qui en doutait était flétrie comme incivile et condamnée *in hortulis suis quiescere atque ab omni societate Reipublicæ, cujus partem noscit nullam, facessere* (3). Cicéron déclare immondes et monstrueux, en tous cas indignes d'être entendus de la jeunesse, les discours athées qui jetaient le mépris sur les dieux (4).

III. — Que, par l'autorité dont il jouissait dans l'exercice du pouvoir souverain du peuple, et par le droit qu'il avait comme Prince du conseil public à se faire obéir par tous les ordres, le Sénat était le centre, le sommet, le lien d'unité de la République (5).

C'est par l'organisation de ce centre de gravité politique que se rendait possible le maintien de la modération et de la concorde dans l'État, que le peuple ne pensait pas à s'insurger et que les gouvernements n'avaient rien à

(1) VAL. MAX. *De relig.*, I, 8, 9. — (2) Lib. III, Od. VI. — (3) *De legibus*, I, 12. — (4) *De Rep.*, III, 2. — (5) *De legibus*, III, 12.

craindre du peuple, qu'enfin il n'y avait aucune cause de révolution, chacun se trouvant solidement assuré dans son poste, et ne craignant pas d'être renversé ou de déchoir (1).

IV. — Que la liberté, les Romains ne l'entendaient que dans ce sens, qu'il n'y eût aucun pouvoir extraordinaire, aucune puissance ou domination, qui fût au-dessus du Sénat et des lois (2), que *vivendi via considerata et provisa esset*, et qu'on n'obéît pas aux lois par crainte, mais qu'on les observât et qu'on s'y attachât par la conviction que leur mise en pratique était ce qu'il y avait de plus utile et de plus salutaire (3). Un état de choses où le peuple aurait une prépondérance exclusive et pourrait faire tout à son gré, on ne l'appelait pas la liberté, mais la licence (4). Cela est si vrai que Cicéron s'écriait, en parlant de Cinna qui trouvait son bonheur dans le pouvoir de faire le mal : *O miserum cui peccare licebat* (5), et ne se lassait pas d'inculquer qu'il faut être *servi legum, ut liberi esse possimus*.

La liberté, chez les Romains, était donc bien autre chose que la *nequitia impunita*, ou bien cette *contumacia* politique, préconisée par la théorie de la liberté de nature, qui, s'identifiant avec la loi éternelle, prétend, grâce à la chimère de nous ne savons quel mandat ou pacte social,

(1) *De Repub.*, I, 45. — (2) *Ep. Bruti ad Ciceronem.* — (3) Cicero, *Parad.*, V. — (4) *De Rep.*, III, 13. — (5) *De Quæst. Tusc.*, V, 19.

être l'arbitre et la règle de l'existence et de l'usage du pouvoir, ce qui réduit la société à n'être autre chose que *ein ewig verzehrendes und ewig wiederkaüendes ungeheuer*, comme dit Gœthe.

V. — Que les Romains avaient de l'égalité une notion qui était aux antipodes de celles qu'en a forgée la Révolution. Ils savaient très-bien que :

Viribus, ingenio, specie, virtute, loco, re
Extremi priorum, extremis usque priores.

Le sens dans lequel ils interprétaient l'égalité était donc que les droits des citoyens sont égaux devant la loi, la loi étant le bien de la société et le droit de la loi étant égal pour tous. Et c'est pourquoi ils repoussaient comme le comble de l'iniquité l'égalité entendue dans le sens, soit que la société n'a aucun degré de dignité, soit que, entre l'homme privé et le magistrat, il n'y a aucune différence, soit qu'on doit accorder le même honneur aux grands et aux petits, soit que les citoyens, quant à leur fortune, doivent être mis sur le même pied, soit enfin qu'on ne doit tenir compte que de la nature essentielle de l'homme, en laissant de côté, en méprisant les divers états des hommes ou leurs qualités, où se trouve la base ou le titre de leurs droits divers (1).

VI. — Que, pour les Romains, en somme, l'ordre et la dignité de la société n'existaient que par la liberté dans

(1) *De Rep.*, I, 34-43.

les lois, par l'honneur dans les jugements et dans l'équité des magistrats, et par le repos dans les familles (1).

N'est-il donc pas vrai de dire que Rome représentait en action cette hiérarchie de devoirs qui, d'après Cicéron, doit régner dans toute société, *ut prima officia diis immortalibus, secunda patriæ, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur* (2)?

CHAPITRE II

CONSTITUTION INTÉRIEURE DE ROME, OU SES MŒURS CIVILES, POLITIQUES ET RELIGIEUSES.

Pour ce qui concerne le côté intérieur de la société romaine, ces inclinations naturelles ou presque naturelles de l'esprit, d'où résulte la physionomie morale des peuples et leur honnêteté ou foi publique, on sait que le sentiment qui domine toute la vie des Romains et lui donne son ton, c'est l'amour de leur patrie. Ils l'aimaient ardemment; pour elle, ils voulurent vivre, pour elle, ils ne craignirent pas de mourir, lui sacrifiant tout ce qu'il y a de plus personnel chez l'homme (3).

Vincit amor patriæ laudumque immensa cupido.

(1) Cicero, *contra Rullum*, II, 38. — (2) *De officiis*, I, 55. — (3) Virg. *Æn.*, VI, 821.

D'après cela, nous trouvons un côté des mœurs sociales des Romains caractérisé d'avance par les lois civiles, politiques et religieuses que nous venons d'indiquer, car les Romains ont cultivé les enseignements de la sagesse bien plus par la pratique que par les lettres; *id quod erat, tenebant* (1) : *optimus quisque facere quam dicere malebat* (2).

Sous cette rubrique des dispositions d'esprit des Romains, en correspondance et en parallèle avec leur législation extérieure, viennent se ranger : I. — Leur coutume de ne s'expliquer, de ne raisonner leur vie, que d'après les douze tables, dont ils mettaient le seul recueil infiniment au dessus des bibliothèques de tous les philosophes, sous le rapport de l'autorité comme sous celui de l'utilité (3), laissant à l'arrière-plan cette philosophie qui se donnait tant d'airs de grandeur et de gloire, *præpotentem et gloriosam philosophiam*, et méprisant absolument celle qui était par trop muette, *nimium muta*, lorsqu'il fallait trouver des arguments, et par trop loquace, *nimium loquax*, lorsqu'il s'agissait de les juger ou de les critiquer (4).

II. — Leur habitude ou méthode, suite de celle que nous venons de signaler, dans toutes les questions touchant la meilleure condition d'un État, de ne pas se laisser aller à de vagues disputes, de ne pas se mettre à la poursuite d'utopies comme Platon, ou de systèmes de gouvernement imagi-

(1) Cic. *De Quæst. Tuscul.*, IV, 3. — (2) Sallust., *in Cat.*, 8. — (3) Cic. *de Orat.*, I, 44. — (4) *De orat.*, II, 38.

nés d'après des idées empiriques, égoïstes, capricieuses; mais de tenir leurs yeux fixés sur la République, de la regarder comme un modèle, de former d'après elle toutes leurs idées sur la condition d'un État, et de décider d'après cette règle ce que prescrivait la raison (1). *Veterem morem, et majorum instituta retinebant excellentes viri* (2), Voilà la règle classique de conduite des hommes politiques de Rome.

On trouvait sans doute que la science, la connaissance et l'étude des arts, loin de déparer le caractère de l'homme politique, en faisaient un idéal achevé, mais ce côté était accessoire et accidentel pour les Romains. Le fondement de ce qui était pour eux cette *ratio civilis et disciplina populorum*, qui fait éclore dans les bons esprits une puissance incroyable et presque divine, c'étaient la pratique et l'habitude des grandes choses, c'étaient les institutions sociales sur lesquelles, comme sur l'exemplaire, se façonnaient les facultés naturelles de l'âme, c'étaient les traditions domestiques et les leçons des aïeux (3). C'est pourquoi Scipion dit qu'en traitant de la République, il n'est point satisfait des choses qu'ont laissées sur cette question les hommes les plus grands et les plus sages de la Grèce, ni disposé à accorder la préférence aux choses de la Grèce en matière de gouvernement, surtout comparées aux ins-

(1) *De Rep.*, I, 46, II, 11 et 39. — (2) L. c., V, 1. — (3) *De Rep.*, III, 2.

titutions romaines. Il ajoute qu'il parle des choses politiques comme un Romain élevé, par les soins de son père, avec le goût sans doute des études libérales, *usu tamen et domesticis præceptis multo magis eruditus quam litteris* (1). C'est pourquoi la même Scipion dit que, pour apprendre l'art de gouverner, il trouve mieux de montrer successivement la République romaine à sa naissance, dans ses progrès, dans son âge adulte et dans sa force et sa maturité, que d'aller, à l'exemple de Socrate, dans les livres de Platon, s'en créer une imaginaire (2).

III. — Le respect que tous les ordres de la société avaient pour le Sénat.

Les citoyens, en général, étaient attachés à son gouvernement comme au fondement de leur tranquillité (3); Cicéron dit que, selon la règle traditionnelle de tous les bons citoyens et des consuls, il a toujours regardé le Sénat comme l'auteur et le père de tous ses desseins (4), et que, dans son consulat, il n'a rien décidé, rien accompli, rien fait, *nisi hujus ordinis consilio, auctoritate, sententia*(5).

IV. — L'obéissance et la soumission à l'empire. Ceux-là se trompent étrangement, qui pensent que l'esprit des Romains était si mou et si capricieux à l'endroit de la liberté, *mentes adeo molles et fastidiosæ*, qu'ils se révol-

(1) *De Repub.*, I, 22. — (2) *Ibid.*, II, 1. (3) Cic., *pro Domo sua*, 51. — (4) *De provinciis consularibus*, X. — (5) Philip., II, 5.

taient à la moindre apparence d'autorité et qu'ils étaient incapables de la supporter.

Car l'état monarchique, dit Cicéron (1), fut repoussé, non à cause des vices de la royauté, mais à cause des vices des rois, et, du reste, les Romains aimèrent toujours à n'avoir qu'une magistrature unique, à qui les autres obéiraient, à tel point que, ainsi que nous l'avons vu plus haut, il semble que le nom seul de royauté ait été aboli, tandis que la chose demeurait. Que si ce nom de Roi irritait les Romains, c'est qu'il leur rappelait, comme dit Scipion (2), un roi injuste et non celui qui veille comme un père sur le peuple et qui maintient ceux dont il est le chef dans la condition de vie la plus heureuse. De plus le faste dont les rois s'entourent, — non *disciplina putabatur regentis, vel benevolentia consulentis, sed superbia dominantis.*

C'est pourquoi si le peuple romain se laissa aller à la licence tant qu'il n'eut rien à craindre, si dans la paix, dans ses foyers, il menaçait ses magistrats, les récusait, les dénonçait, dans la guerre, à l'heure du danger, il leur obéissait comme à des rois (3).

Quant à la religion, aux bonnes mœurs et aux saines traditions sociales des Romains, lesquelles s'expliquent moins par leurs lois que par leur nature, car elles étaient comme l'effet de l'action primesautière et spontanée de leur carac-

(1) *De legibus*, III. — (2) *De Rep.*, III, 27. — (3) *De Rep.*, III, 34.

tère, l'idée en est dessinée comme en miniature dans la personne d'Énée :

Vir factis maxime, cujus
Dextera per ferrum, pietas spectata per ignes.

En effet, en laissant de côté, ce que, du reste, nous avons indiqué plus haut, que les Romains étaient des hommes d'action, personne n'ignore qu'ils furent à leur manière *religiosissimi mortales qui delubra deorum pietate decorabant* (1). Les Espagnols sont plus nombreux que nous, disait Cicéron ; les Gaulois plus valeureux, les Carthaginois plus fins, les Grecs plus artistes, les Italiens eux-mêmes et les Latins plus doués de ce bon sens particulier et familier à cette nation ; mais par la piété et la Religion, et par une certaine sagesse qui nous enseigne que toutes choses sont dominées et gouvernées par la puissance des dieux, nous surpassons de beaucoup tous les peuples et toutes les nations (2).

Leur vie était, pour le reste, à l'avenant de ces sentiments de bon naturel. Le peuple, en général, était de bonnes mœurs, en temps de paix comme à la guerre ; la concorde la plus étroite, point d'avarice, l'économie au foyer domestique, la fidélité envers les amis, telles étaient leurs vertus ; avec les ennemis, les querelles, les inimitiés, la rivalité ; entre concitoyens, l'émulation de la vertu. Ils faisaient fleurir la République par deux arts, par le cou-

(1) SALLUST., *in Catilin.*, 12. — (2) *De Responsis Haruspic.*, 9.

rage dans la guerre et par la justice en temps de paix (1).

Quant à la vie publique, on se tromperait fort, dit Caton, en croyant que nos ancêtres n'ont agrandi la République que par les armes; s'il en était ainsi, nous aurions une République plus vaste et plus splendide; car nous l'emportons de beaucoup sur nos ennemis en alliés, en nombre de concitoyens, en armes, en cavalerie : il y eut d'autres moyens de puissance par où ils devinrent grands, et ces moyens nous font défaut; ce qui a fait leur grandeur, c'est le travail et cette disposition à considérer l'économie comme le meilleur tribut pour les familles et pour la République et à subordonner, sacrifier les intérêts privés aux intérêts de la chose publique et aux finances de l'État; c'était une domination juste, ne ravissant rien aux vaincus *prœter injuriœ licentiam*, un esprit libre dans le conseil, ne se laissant aller ni au crime, ni à la passion (2).

Nous ne voulons pas dire par là que tous les anciens Romains, ou même la plupart d'entre eux, aient mérité les louanges qu'on leur donne. On ne saurait les regarder sous un jour si favorable, au souvenir de toutes leurs séditions, des factions des grands, de leurs luttes avec le peuple (3), de toutes ces lois enfin qui furent portées quelquefois contre des criminels, mais qui le plus souvent durent leur origine à la violence ou aux dissensions des ordres et eurent pour but la conquête d'hon-

(1) Sallust., *in Catilin.*, 9. — (2) Sallust., *in Catil.*, 52. — (3) Sallust., *in Catil.*

neurs interdits, la chute d'hommes illustres, ou d'autres motifs pervers (1).

Sans doute, si l'on examine cette question, à savoir : quelle a été la force sur laquelle s'est appuyé le peuple romain pour accomplir tant et de si beaux exploits dans l'État et au dehors, sur mer comme sur terre, il ne faut pas s'éloigner de la solution qu'en donne Salluste après une longue étude : que, par un petit nombre de citoyens, bons à leur manière, ce grand État a été gouverné ; que par leur sagesse, les épreuves ont été surmontées et modérées, et la République a fleuri ; qu'enfin *paucorum civium egregia virtus cuncta patraverit*, et qu'ainsi la pauvreté l'a emporté sur la richesse, le petit nombre sur la multitude (2).

Mais ce n'est pas moins une vérité historique, que le nombre était immense de ceux qu'on appelait les bons, qui étaient incapables de faire tort à personne, honnêtes par nature, sans passions, point dérangés dans leurs affaires de famille ; et ce n'est que par leur appui et en suivant, en favorisant leur volonté, leurs intérêts, leurs opinions dans le gouvernement de la République, que Rome a pu se soutenir (3). Voilà la discipline, les mœurs et les lois qui ont formé, conservé et agrandi la République.

(1) TACIT., *Ann.*, III, 27. — (2) SALLUST., *in Catil.* 52. — (3) *Pro Sextio*, 43.

Sic fortis Etruria crevit,
Scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma (1).

Voilà ces *Bonæ artes*, comme dit saint Augustin (2), et ces vertus que Dieu a bien voulu favoriser en grandissant l'empire romain, afin d'accorder aux Romains par cette gloire terrestre la récompense des vertus par lesquelles ils s'étaient efforcés d'atteindre à une telle grandeur.

Voilà, en somme, dans les pièces les plus saillantes, la mâture du vaisseau sur lequel Rome s'embarqua pour accomplir l'histoire de sa destinée humanitaire,

Ut regeret gravidam imperiis belloque frementem
Italiam et totum sub leges mitteret orbem (3).

Car la mission que Rome se donna ne fut autre que de propager par ses lois et son empire l'humanité sur toute la terre, c'est-à-dire de communiquer à toute la terre le droit des gens, d'y étendre la vie rationnelle et d'améliorer le genre humain. C'est dans ce dessein qu'on s'explique pourquoi Rome n'imposait aux vaincus que *tributa, leges et, pro umbra regis, Romanum jus* (4), pourquoi, quant aux peuples cultivés, elle les laissait vivre de leurs propres lois, conservait même leurs rois, qu'elle prenait sous sa protection, leur demandant seulement le secours de leurs armes et de leurs conseils;

(1) *Georg.*, II, 333. — (2) *De Civit. Dei*, V, 12. — (3) *Æn.*, IV, 230. — (4) TACIT., *Ann.* XV, 6.

pourquoi enfin Rome ne traita pas les vaincus en étrangers, comme firent Lacédémone et Athènes, mais eut souvent pour concitoyens les peuples qu'elle avait eus le même jour pour ennemis, par la communication qu'elle leur faisait du droit de cité, imitant la sagesse de Romulus qui, par son alliance, donna le droit de cité aux Sabins, *sacris communicatis*, et associa leur roi à son empire (1).

CHAPITRE III

CRITIQUE DE L'ORGANISATION DE ROME : IMPERFECTIONS ET DÉFAUTS INTRINSÈQUES DE LA JUSTICE ET DES VERTUS ; DÉCADENCE ET RUINE DE LA SOCIÉTÉ QUI EN EST FATALEMENT RÉSULTÉE.

Mais cette organisation politique, pour être prudemment agencée, n'était pas moins dépourvue de ce qui était essentiel à son existence et à sa durée. Nous pourrions remarquer, en général, que, n'ayant pour ciment que la seule raison, cette vertu si fragile et si faible à elle seule, ce fondement ne pouvait fournir à l'édifice qu'il supportait d'autre appui que celui d'une muraille qui, sous le coup du vent et de la tempête s'écroule, enveloppant dans sa ruine ceux qui l'avaient élevée. Mais nous laisserons de côté cette considération, nous bornant à signaler l'aiguil-

(1) TACIT. *Ann.*, XI, et CICER., *de Rep.*, II, 8.

lon de mort que portait dans ses flancs la République romaine, en raison de l'absence des conditions essentielles à la vie des États, de la justice, et de ce qui entretient et nourrit la foi publique qui est le fondement de la justice, la vertu.

Dans la République romaine, il n'y avait pas de justice; car comment la justice, argue saint Augustin (1), cette vertu qui donne à chacun ce qui lui est dû, peut-elle exister dans une société qui enlève l'homme au vrai Dieu, et le soumet aux impurs démons? Celui qui dépouille un propriétaire du fonds qu'il a acheté et le livre à un autre qui n'y a aucun droit serait injuste, et celui qui se soustrait à l'empire du Dieu qui l'a créé, pour se faire l'esclave de méchants esprits, serait juste? Conçoit-on la justice, sinon dans ces États qui n'obéissent et ne sacrifient qu'à Dieu? Aussi Dieu dit-il en peu de mots, mais avec autant de grandeur que de vérité, que le peuple qui sacrifie à d'autres dieux que le Seigneur sera déraciné (2).

Et ce que Dieu dit *minaciter*, s'accomplit, on le sait, *efficaciter* : les Romains nous en donneront un exemple des plus frappants.

Pour de plus amples explications sur ce point, nous renvoyons aux chapitres 21-25, liv. XIX, de la *Cité de Dieu*, où saint Augustin montre qu'en prenant le mot de République dans l'acception de chose du peuple qui s'est

(1) *De Civit. Dei*, XIX, 21. — (2) *Exod.*, XX, 21.

assemblé par le consentement du droit et la communauté de biens à acquérir, d'après la définition de Cicéron, on trouve que Rome n'a jamais été une République, parce qu'il n'y a jamais eu ni vraie justice, comme il appert de ce que nous venons de dire, ni vrais biens ; car quels sont les biens de ceux qui vivent en impies, comme vivent tous ceux qui ne servent pas Dieu, mais qui obéissent aux esprits les plus immondes? Ce n'est donc qu'en prenant le nom de République dans le sens plus large d'union quelconque d'une multitude, assemblée par un accord commun sur les choses qui lui plaisent, que, d'après saint Augustin, Rome fut, à sa manière, une république, république meilleure que toute autre à cette époque, douée par Dieu d'un empire plus illustre par l'étendue et la grandeur, afin de combattre les maux plus hideux des autres nations, et mieux administrée par les anciens Romains que par leur postérité.

Ce vice radical, dont était entachée la justice sociale des Romains, nous fait pressentir un vice non moins profond dans l'existence et la nature de leurs vertus.

En effet, malgré leur fond naturel de religion, ils étaient sans Dieu, ayant changé en mensonge la vérité de Dieu. Les meilleurs esprits n'en avaient plus l'idée vraie. Cicéron, bien que *vir magnus et doctus et vitæ plurimum et peritissime consulens* (1), voulant combattre le fatalisme pour

(1) *De Civit. Dei,* V, 2.

sauver la liberté, nia la prescience de Dieu, et ainsi, *dum homines vult facere liberos, fecit sacrilegos*. Or, qu'il nous soit permis de rappeler que, d'après les lumières de la foi touchant les fins des biens et des maux, en prenant pour point de départ que la vie éternelle est le souverain bien et la mort éternelle le souverain mal, on arrive à la conclusion que *ars vivendi,* la vertu, ne doit être pratiquée que pour acquérir celle-là et éviter celle-ci. C'est pourquoi il est écrit (1) : « Le juste vit de la foi ; » car nous ne voyons pas notre bien, d'où il suit qu'il nous faut le chercher par la foi, et d'un autre côté nous ne pouvons pas de nous-mêmes mener une vie droite, si notre foi et nos prières, ne sont assistées par la grâce de Dieu, qui nous a donné la foi elle-même par laquelle nous croyons qu'il nous assiste (2). La notion et la connaissance du vrai Dieu est donc comme l'âme et l'œil de tout le corps de la doctrine morale : elle est dans l'ordre moral ce qu'est le principe premier et indémontrable dans les choses spéculatives, Elle apprend à quelle fin il faut rapporter toutes nos actions et par quelle voie les accomplir, elle est enfin la raison de la formation dans l'homme d'un certain ordre juste de la nature, par lequel l'âme est soumise à Dieu et la chair à l'âme, et ainsi l'âme et la chair sont soumises à Dieu. On comprend donc que, dès qu'on écarte le vrai Dieu il n'y a plus rien, on ne voit plus rien, on n'aime plus rien

(1) *Rom.*, I, 19. — (2) *De Civit. Dei.*, XIX, 4.

qui nous indique la sécurité, la certitude et la justice; il n'y a plus dans les voies de l'homme, dans l'ordre moral, que ténèbres, impuissance et trouble : la vertu sera ce qu'est la science sans base, ce qu'est le pèlerin qui voit de loin la patrie de la paix, mais ignore le chemin pour y arriver, la voir et la posséder; l'ordre de justice dans l'homme n'a plus de raison d'être, puisque, si l'homme ne sert pas Dieu, l'esprit ne peut plus commander au corps ni la raison aux vices.

Et qu'on ne dise pas que la vertu se soutient et se développe rien que par la voix instinctive de la conscience qui nous en donne le sentiment, par les charmes de sa beauté, les délices qui en accompagnent la pratique et qui en font une source de bonheur, même au milieu des douleurs et des tourments les plus extrêmes. Car ces lumières originelles et initiales que la nature a répandues dans notre esprit comme les fondements de la science du vrai et du bien, ne sont que de petites étincelles, *parvuli ignicoli*, que les mauvaises mœurs et les opinions dépravées peuvent éteindre si vite, que la lumière de la nature n'apparaît nulle part (1).

Tout ce qu'on dit de la force d'attraction que la vertu tire de son charme pour nous engager à lui rester fidèles, même sur l'échafaud, tout cela ne me touche guère, disait Cicéron; ce sont comme des vins très-légers, qui ne valent

(1) *De Quæst. Tuscul.*, III, 1.

rien dans l'eau : *Ista magis gustata, quam potata delectant* (1).

Il en résulte que, chez les Romains, il n'y avait place que pour les vertus *secundum quid*, en tant qu'elles dirigent l'homme selon quelque bien particulier ou selon la fin dernière dans un certain genre, mais non pour les vertus parfaites et absolues qui dirigent l'homme vers la fin dernière, *simpliciter*, et c'est dans ce sens que saint Augustin dit : « Là où il n'y a pas la connaissance de la vérité, la vertu est fausse, même dans les meilleures mœurs. »

En effet, on ne rencontre chez les Romains que deux formes de vertus : la forme philosophique ou des stoïciens, et la forme populaire. Or, ni l'une ni l'autre n'étaient de vraies vertus. La vertu des stoïciens n'était que la perfection de l'esprit, ou la raison absolue, résultant de ce que l'esprit était cultivé et sa vision tellement saine qu'il ne pouvait être aveuglé par les erreurs. De là, comme tout être est heureux auquel il ne manque rien, qui est achevé et parfait dans son genre, et comme c'est le propre de la vertu d'atteindre à ce but, les stoïciens inféraient que tous ceux qui possédaient la vertu étaient heureux (2). On voit donc que les stoïciens, considérant les facultés de l'esprit humain et la grande beauté de l'action et de la parole, eurent honte de placer le souverain bien dans le corps, mais en le plaçant dans l'âme elle-même, dans la vertu

(1) Loc. cit., V, 5. — (2) *De Quæst. Tuscul.*, V, 18.

elle-même, ils le placèrent au dessous du lieu qui, en toute vérité, lui appartient : au dessous de Dieu. Ainsi les vertus des stoïciens, se rapportant à elles-mêmes et ne se recherchant pas pour Dieu, sont des vertus enflées et superbes; elles détournent l'esprit de la chair plutôt que du corps, et, à cause de cela, on doit les tenir non pour vertus, mais pour vices. Car de même que ce qui fait vivre la chair n'est pas de la chair, mais au dessus d'elle, ainsi ce qui fait vivre l'homme dans la vertu et le bonheur n'est pas de l'homme mais bien supérieur à l'homme (1).

Puis, y a-t-il rien de plus faux et de plus trompeur que ces vertus qui se vantent de pouvoir épargner à l'homme tout malheur? Car les vertus, la chose la meilleure, sans contredit, et la plus utile qui se puisse trouver en l'homme, sont des témoins qui déposent d'autant plus fidèlement sur la force, l'activité des dangers, des souffrances et des douleurs, qu'elles en sont les plus puissants auxiliaires.

Quant à la forme de la vertu populaire, il est notoire que les Romains ne voulaient d'autre fin de la vertu et n'avaient d'autre but où la rapporter que la gloire, c'est-à-dire le jugement et la bonne opinion des meilleurs; que l'empire et la domination. Les bons comme les méchants désirent également la gloire, l'honneur, le pouvoir, disait Salluste, mais les bons y prennent le bon chemin, tandis

(1) Aug., Ep. 118, *ad Dioscorum*, 15; et *de Civit. Dei*, XIX, 25.

que les méchants, parce que les bons moyens leur manquent, y tendent par la ruse et la tromperie (1).

La vertu, pour les Romains, n'était donc que la voie, l'art par lequel l'homme bon s'efforçait d'atteindre à sa fin, la gloire, le pouvoir, la domination. La passion de la gloire leur fit dompter toutes les autres passions; c'est pour les honneurs et pour la gloire qu'ils servirent la patrie, dans laquelle ils voulaient trouver cette même gloire. Or, qui ne voit tout ce qu'il y a de vicieux et d'absurde à mettre au service direct et exclusif de la gloire la solidité et la noblesse de la vertu et à faire que la prudence ne doive rien prévoir, la justice n'affecter aucune disposition de droit, la force rien supporter, la tempérance rien modérer, sinon afin de plaire aux hommes et d'acquérir cette vaine gloire? Car la gloire, les honneurs, le pouvoir, *non debet sequi virtus sed ipsa virtutem* (2). Et il n'y a pas de vertu véritable en dehors de celle qui tend à cette fin où se trouve le vrai bien de l'homme, ce bien qui est meilleur que tout autre bien. Nous ne nions pas que, loin d'être défendu, il soit nécessaire parfois, au point de vue des devoirs et de l'avantage de la société, de désirer l'affection des hommes; mais le mal consiste à cesser de placer notre bonheur dans la vérité de Dieu, pour le mettre dans le mensonge des hommes, à regarder la gloire comme notre fin dernière, à donner le pas à la passion des

(1) *In Catil.*, 2. — (2) S. Aug., *de Civit.*, I, 12.

honneurs sur la crainte ou l'amour de Dieu, à se soucier moins du blâme de Dieu que des félicitations des hommes.

Sans doute, il y a une différence entre la passion de la gloire humaine et la passion du pouvoir, entre ceux qui, ne voulant pas déplaire à des hommes vertueux, adoptent pour cela, ou le droit chemin, la pratique de la vertu, ou la ruse et les supercheries, tâchant de paraître bons quand ils ne le sont pas, et ceux qui, voulant arriver au pouvoir et à la domination, essayent d'obtenir ce qu'ils désirent, même par les crimes les plus manifestes. Sans doute, il est plus utile à un État d'avoir la vertu qui se fait l'esclave de la gloire que de ne l'avoir sous aucune forme. Sans doute enfin, ceux qui répriment leurs passions honteuses, bien qu'ils le fassent *non fide pietatis impetrato Spiritu Sancto et amore intelligibilis pulchritudinis,* mais par le désir de l'estime et de la gloire humaine, sont moins indignes que ceux qui s'y livrent.

Mais toujours est-il que personne ne peut avoir la vraie vertu sans la vraie piété, c'est-à-dire sans le vrai culte du vrai Dieu, et que la vertu n'est pas sincère quand elle se fait l'esclave de la gloire humaine. N'en trouvons-nous pas la preuve dans l'aveu des Romains eux-mêmes, touchant le vide profond de leur vertu, et dans leur scepticisme au sujet de son existence? Cicéron (1) ne dit-il pas

(1) *De Officiis*, I, xv.

qu'il faut faire cas même de ceux chez lesquels on ne trouve que *simulacra virtutis,* vu que les hommes sont imparfaits et bien loin de l'idée de la sagesse et de la vertu? Ne doute-il pas que la vertu, sujette à des vicissitudes si nombreuses et si diverses, ne soit autre chose qu'une esclave de la fortune, qu'elle n'ait assez de force pour se soutenir par elle-même? Et pourtant, ne conclut-il pas en exprimant la crainte, *ne non tam virtutis fiducia nitendum nobis ad spem beate vivendi, quam vota facienda videantur* (1)?

C'est que, sans la connaissance de Dieu, on marche en tâtonnant dans le domaine de la vertu; toutes les connaissances naturelles, on les corrompt et on les remplace par de pures opinions qui rendent l'esprit humain de plus en plus vain et l'empêchent de s'unir et d'adhérer à la vérité éternelle : en tombant dans un sens dépravé, on perd tellement la notion des choses, *vocabula rerum,* qu'on fait *de lucido nigrum et de vivo mortuum;* on finit par n'avoir plus qu'antipathie et dégoût pour tout ce qui sent la vertu, de même que le pain savoureux pour l'homme en bonne santé devient repoussant pour le malade, de même que la lumière si agréable pour des yeux forts devient odieuse à un organe fatigué. C'est ce qui arriva au pied de la lettre aux Gentils, qui, éloignés de la vie de Dieu par leur ignorance et leur aveuglement, ne faisaient de progrès que dans

(1) *Quæst. Tuscul.,* V, 1.

la vanité de leurs pensées, l'esprit plein de ténèbres, et qui, par désespoir, finirent par s'abandonner à l'impudicité pour faire toutes les œuvres de l'impureté et de l'avarice (1). *Hinc prima mali labes*. Car qui ne voit, dans cet affaissement du sentiment moral, s'écrouler le fondement lui-même de la foi publique? Est-il vraisemblable que, dans cet état de choses, on se sente porté en général, soit à prendre la défense des intérêts publics, en méprisant les dangers de la vie et de cette foule de désagréments, de peines et de contrariétés qu'on rencontre dans l'accomplissement de ce devoir, soit à faire passer le respect de la loi et de l'ordre public avant la satisfaction des passions, de l'avarice, de ces cupidités de domination, d'honneurs, de pouvoir, qui souvent sont tellement impérieuses que *difficillimum sit servare sanctam societatem* (2)?

N'était-ce pas dans le dessein de remplacer par la crainte des ennemis les ressorts moraux dont il sentait la faiblesse, que Nasica conjura le Sénat de laisser Carthage debout, afin que la crainte fût un obstacle au plaisir, que le plaisir ainsi reprimé n'engendrât pas le luxe, que, par l'écart du luxe, l'avarice non plus ne fît pas irruption dans la société, et qu'ainsi la vertu utile à la cité s'accrût et fût florissante (3). D'où l'on a bien sujet de craindre que, même à cette époque que l'on vante comme la plus belle et la meilleure de la

(1) *Ephes.*, IV, 17. — (2) Cic., *de Officiis*, I, 8. — (3) Aug., *de Civit.*, I, 31.

République romaine, la vraie justice et la foi publique n'aient pas été pleinement en vigueur, que, même alors, elles n'aient été plutôt *pictæ coloribus quam vivæ moribus*. Mais, quoi qu'il en soit, il est incontestable que la jalousie et la crainte des Carthaginois ont été pour beaucoup dans la réserve et dans la modestie des Romains; et la preuve en est qu'ils se livrèrent sans bornes à toute sorte de corruption et de désordre, dès qu'ils n'eurent plus aucun sujet d'inquiétude à l'endroit de Carthage, et il est bien difficile de définir par où les Carthaginois ont fait plus de tort à Rome; si c'est par leur impuissance et leur soumission, ou bien par leur gloire militaire et par leur rivalité. En effet, aussitôt que fut usé ce fonds d'honnêteté naturelle, qui, plus que la force des lois, servait à maintenir chez les Romains le droit et le bien (1), aussitôt que furent épuisées les ressources des coutumes et des exemples de l'antiquité, si fécondes en bien pour la République qu'elles ont fait dire à Ennius :

Moribus antiquis res stat Romana virisque;

aussitôt enfin que la République, comme une mère épuisée par l'âge, cessa d'enfanter des citoyens vertueux et, par le luxe et les dissensions, perdit cette grandeur qui lui permettait d'endurer les vices de ses généraux et de ses magistrats (2), alors, du haut des cieux, le Seigneur a

(1) SALLUST., *De Conjur. Catil.*, 9. — (2) SALLUST., l. c., 53.

tonné sur l'ambition du siècle, le Tout-Puissant a élevé sa voix, et les fondements de la terre ont été mis à nu à sa menace, au souffle de sa colère (1) : car alors, comme une tempête de corruption, une explosion de tous les maux, *mala animi, mala vitæ, mala morum*, se déchaîna sur la République, emportant toute loi, tout droit, toute foi (2) :

Qua terra patet, fera regnat Erinnys.
In facinus jurasse putes (3) :

à commencer par la famille, pour atteindre ensuite la ville, et envahir l'univers tout entier.

Et, quant à la société domestique,

Fœcunda culpæ sæcula nuptias
Primum inquinavere et genus et domus (4) :

On sait, en effet, que cette société était bouleversée par les divorces, aussi nombreux que les fastes consulaires, et par l'amoindrissement de l'autorité du chef de la famille, autorité déchue à ce point, que le père craignait son fils et que le fils manquait de respect à son père (5) : toute pudeur avait disparu ; les esclaves s'étaient transformés en maîtres et les affranchis en seigneurs (6).

Quant à la société civile, elle était envahie par une dépravation de mœurs et du sens de la justice telle, que le premier degré qui permit à Clodius de s'élever aux charges

(1) Psal. XVIII, 15, 17. — (2) Cicero, Ep. 1, *ad Sulpicium*. — (3) Ovid., *Métaph.*, I. — (4) Hor., III, *od.* 6. (5) Cicero, *de Rep.*, I, 43. — (6) Tacit., *Hist.*, I, 2.

de la République, la première porte qui lui ouvrit l'accès à la faveur populaire, fut qu'il avait blessé *deos hominesque*, *pudorem*, *pudicitiam*, *senatus auctoritatem*, *jus*, *fas*, *leges*, *judicia* (1).

Les bons eux-mêmes ne se mettaient plus facilement à la disposition du Sénat; en vain aurait-on cherché un citoyen qui eût bravé l'envie pour le salut de la patrie (2), tout était bouleversé par la violence, l'ambition et l'argent: et les suffrages avaient passé dans les mains d'un petit nombre d'hommes (3).

Salluste (4) donne la mesure de la corruption de Rome et du relâchement de sa foi publique et de son patriotisme, en signalant deux phénomènes qui se firent jour dans la vie de la société romaine, lorsque Catilina, qui avait pour but de livrer Rome aux flammes, qui avait appelé contre elle les Gaulois, le peuple le plus ennemi du nom romain, tenait suspendu sur la tête de ses concitoyens le glaive de son armée et les étreignait presque dans ses serres.

Le premier fait, c'est que ni les deux décrets du Sénat, ni l'espoir des récompenses n'avait amené personne, d'une telle multitude de conspirateurs, à découvrir la conjuration et à abandonner le camp de Catilina. Tant était invétéré ce mal qui, comme une peste, avait corrompu l'âme de de la plupart des citoyens. Et non-seulement ceux-là

(1) Cicero, *de Resp. Harusp.*, 20. — (2) Cicero, *ibid.*, 28. — (3) Tacite, *Ann.*, I, 2. — (4) *In Cat.*, 36-52.

étaient hostiles à Rome qui trempaient dans le complot; mais la plèbe tout entière, emportée par le désir d'un nouvel ordre de choses, approuvait l'entreprise de Catilina. L'autre fait, c'est que tous les Romains craignaient de s'exposer au danger. On ne savait pas dire si c'était la crainte, ou la lâcheté, ou la folie, qui s'était emparée des Romains : en face de tant de maux, ils semblaient être comme en présence de la foudre ; chacun désirait n'en être pas atteint, mais on ne faisait rien pour s'en défendre. Tout était changé dans les dispositions de l'opinion et des esprits, et d'une manière si radicale, que, tandis que le mal se trouvait auparavant dans des complots et que les remèdes s'apprêtaient publiquement, par quoi les bons prenaient aisément le pas sur les méchants, alors, la paix et la concorde étaient troublées en plein jour, et défendues timidement et en secret : les méchants étaient en armes, les bons dans la crainte (1).

Et cette corruption n'était pas comme des humeurs morbides, affectant des parties secondaires du corps social, mais elle était comme une gangrène, qui avait gagné les organes principaux de sa vie.

Les provinces étaient ébranlées, le secours de la loi impuissant (2), la justice ne se rendait plus (3), on en était réduit à défendre ses droits par les voies de fait et par la force (4), *et jam non modo in commune, sed*

(1) *Oratio Philippi contra Catil.*, apud Sallustium. — (2) CICER., l. c., 28. — (3) TACIT., *An.*, I, 2. — (4) CICER., *pro Sextio*, 39.

in singulos homines latæ quæstiones (1). Les tribuns n'avaient plus d'autres soins que de dépouiller les sénateurs de tout honneur, de mettre sur le même pied tout ce qu'il y avait de bas et tout ce qu'il y avait de grand, de tout troubler, de tout mêler : jamais personne ne songeait à affaiblir la République sans aiguiser le poignard de quelque tribun : si la plèbe, sous l'aiguillon de l'envie, se révolta contre les grands, si les fers des criminels furent brisés, si les esclaves se soulevèrent contre leurs maîtres, ce fut leur œuvre : ce sont eux enfin qui causèrent ces scènes de carnage sans raison, sans aucun espoir de bien, telles que peut en produire *furor impuræ belluæ multorum inflammatus furoribus* (2).

Les consuls et surtout les principaux de la cité n'avaient plus d'autre règle, d'autre limite dans l'exercice de leur pouvoir, que celle de la force (3) : ils faisaient passer avant le salut et la dignité de la République leur domination et leurs avantages personnels (4) : pour exercer seuls le pouvoir ils ne reculaient pas devant la violation des lois divines et humaines (5) ; et non seulement ils se mettaient au dessus des lois, mais partout ils visèrent à paralyser, à écarter l'autorité du Sénat, le juge et le gardien de la loi (6), soit en l'abaissant, soit en le réduisant à un pur simulacre, à un instrument docile de domination.

(1) Tacit., *Ann.*, III, 27. — (2) Cicer., *de Legibus*, III, 9. — (3) Cicer., *ad Brutum*. — (4) Cicer., *ad Atticum*. — (5) *De officiis*, I, 8. — (6) *Pro Sextio*, VII, 9.

Quant au Sénat, enfin, il était devenu une faction ; il avait perdu les qualités nécessaires à la première autorité de la République, la fermeté, l'intégrité de la droiture à toute épreuve. Car, d'une part, il y en avait dans le Sénat qui, ou ne s'occupaient en aucune façon des affaires, ou mettaient peu de confiance dans leur projets, modifiant et changeant leur opinion plus souvent d'après des calculs égoïstes, d'après leurs craintes ou leurs espérances personnelles, que dans l'intérêt de la République (1).

Il y en avait d'autres qui avaient l'air de se moquer de toute sévérité, de toute conscience, de toute justice, en réglant leurs avis et leurs décisions sur les offres d'argent qu'on leur faisait, à tel point que les provinces pensèrent demander l'abolition de la loi contre les concussionnaires, c'est-à-dire l'abolition du tribunal des sénateurs qui avait été institué à ce sujet (2), par la raison que, si ce tribunal n'existait pas, chaque magistrat n'emporterait des provinces que ce qui lui paraîtrait suffisant pour lui, tandis que, avec un pareil tribunal, chacun enlevait ce qu'il fallait pour satisfaire, et lui-même, et ses protecteurs, et ses juges, et qu'alors les vexations n'avaient plus de bornes (3).

(1) Cicer., *Philip.*, 14.

(2) La loi sur les concussions n'était portée qu'en faveur des provinces ou des alliés, c'était comme une loi sociale, le code et la protection des nations étrangères ou des provinces qui, dépouillées de leurs biens, pouvaient recourir aux tribunaux institués par cette loi.

(3) *In Verrem*, I, 14.

Les infamies du Sénat étaient si notoires et si générales, que ceux des Romains qui tenaient tant soit peu à cœur leur honneur et leur dignité refusaient d'en faire partie (1), et que Caton se plaignait ouvertement dans le Sénat que les sénateurs s'étaient abandonnés à la mollesse, à l'avarice, au luxe, qu'ils ne prenaient conseil chacun que de lui-même, se livrant aux plaisirs chez eux, et au Sénat recherchant les richesses ou les faveurs : d'où il arrivait que *impetus fiebat in vacuam Rempublicam* (2).

Quant aux rapports de société internationale, enfin, l'empire de la République, du droit qu'il était, devint la force ; les droits des alliés et les traités furent violés (3). Les plus lâches d'entre les hommes, par un insigne forfait, dépouillaient entièrement leurs alliés en les accablant et en les réduisant à la misère, comme si l'usage du pouvoir n'était autre chose que la perpétration de l'injustice (4); des régions entières et des royaumes furent mis aux enchères, on ne fit plus la guerre pour les alliés ou pour l'Empire, mais pour ces raisons : *Et belli rabies et amor successit habendi* (5) ; enfin les suites de la guerre ne se réglèrent plus selon les lois de la douceur ou de la nécessité, mais ne furent que rapines publiques et privées, spoliations, massacres (6).

C'est pourquoi on n'entendait plus que plaintes contre

(1) Sallust., *de Bello Jug.*, 4. — (2) Sallust, *in Cat.*, 52. — (3) *De Rep.*, III. 29. — (4) Sallust, *in Cat.*, 12 ; *in Verrem*, III. — (5) *De officiis*, II, 8. — (6) *De officiis*, l. c., et Sallust., *in Cat.*, II.

l'avarice des magistrats, accusations contre le Sénat qui n'était plus d'aucun secours, et on n'attendait plus à ces malheurs d'autre soulagement que la mort (1).

De cette esquisse, il résulte que, nulle part, dans aucun des ordres de la société, dans aucune des branches de l'administration, il n'y avait plus ni justice, ni vigilance, ni foi. Que voyez-vous dans le monde romain, demandait Cicéron à Curion? Quel exemple? Quelle république (2)? *Parietes modo stant et manent; iique ipsi nos jam extrema scelera metuentes, Rem vero publicam penitus amisimus* (3).

CHAPITRE IV

RÉFORMES ESSAYEÉS POUR PRÉVENIR LA CATASTROPHE DE ROME : LEUR INSUCCÈS

Les dangers que faisait courir à Rome un tel état de choses étaient trop graves pour échapper à la perspicacité et à l'instinct de conservation des Romains; aussi ne manquèrent-ils pas de faire tous leurs efforts pour détourner la catastrophe dont ils se sentaient menacés. Nous trouvons que, dans ce dessein, ils essayèrent trois sortes de réformes : la réforme religieuse, la réforme militaire et la réforme politique.

La réforme religieuse : c'est Varron surtout qui en fit so-

—(1) SALL., *in Cat.*, 40.—(2) *Ad Atticum*, X, 4.—(3) *De officiis*, l. c.

lennellement sa tâche. Il distingua trois genres de théologie : le genre mythique ou fabuleux, en usage surtout chez les poètes, lequel est puéril et doit être rejeté, parce qu'on y imagine beaucoup de choses indignes des dieux. Le second est le genre physique ou naturel, en usage chez les philosophes, où il est question de l'existence, de l'origine, de la demeure, des qualités des dieux, etc. Celui-ci, il ne le désapprouve pas, il regrette seulement que les controverses des philosophes aient donné naissance à une multitude de sectes dissidentes en cette matière. Le troisième est le genre politique ou civil, que, dans les villes, les citoyens et surtout les prêtres doivent connaître, et dont ils doivent s'occuper, puisqu'il traite des dieux qu'il faut honorer et du culte qu'il faut leur rendre. De ces trois genres, il dit que le premier convient surtout au théâtre, le second au monde, le troisième à la ville : par où il fait entendre que la palme appartient à la théologie de la nature, puisque c'est celle du monde, l'œuvre divin, que les païens mettaient au-dessus de toutes choses, tandis que les autres théologies ne sont que les théologies du théâtre et des villes, œuvres des hommes.

Or, dans la pensée de Varron, la réforme religieuse devait s'opérer en mettant de côté ce que les poètes inventent et en ramenant aux interprétations symboliques empruntées à la théologie naturelle les mythes de la théologie politique.

Il n'entre pas dans le cadre de notre sujet de mettre à nu le défaut intrinsèque de ce projet de réforme; *Quæ tandem divina pronuntiant qui voluntatem Patris non annuntiant?* Aussi ne voulons-nous pas observer que les dieux dont on se moquait au théâtre n'étaient autres que ceux qu'on adorait dans les temples, et que ceux en l'honneur desquels on donnait des spectacles n'étaient autres que ceux auxquels on immolait des victimes; et, partant, qu'à la théologie civile qu'on croit devoir observer, il faut ramener la théologie théâtrale et la regarder comme une partie de la première, partie non pas déplacée ou rattachée au tout sans raison, mais parfaitement analogue et s'harmonisant de tous points avec le corps dont elle forme l'un des membres.

Nous ne nous étendrons pas non plus sur ce point, qu'en distinguant entre la théologie naturelle, qu'il regarde comme la seule vraie, et la théologie civile, Varron avoue implicitement que cette dernière est une théologie erronée; car si elle se rapprochait de la théologie naturelle par la vérité, pourquoi l'exclure? Mais si elle en diffère, pourquoi l'admettre? Enfin, nous ne nous arrêterons pas à démontrer que toute théologie naturelle, quelque parfaite qu'on la conçoive, et beaucoup moins celle à laquelle Varron, à l'entendre au pied de la lettre, fait allusion, est impuissante à conduire l'homme à cette perfection de vertu et de bonheur qui est son objet.

Nous sommes dispensés de discuter à fond le mérite de cette réforme par le parti pris par Varron d'abandonner ce projet et de n'en laisser rien percer en public, pour ne pas découvrir tout ce qui excitait non seulement son propre mépris, mais qui aurait provoqué encore celui du vulgaire lui-même. Car il pensait qu'il y a certaines vérités qu'il n'est pas bon que le public connaisse, et certaines erreurs qu'il vaut mieux que le public prenne pour des vérités. Belle religion, vraiment, s'écrie saint Augustin, qui trouve que c'est un avantage pour l'esprit qui a soif de la vérité, de le laisser dans l'erreur (1)!

Du reste, par cette maxime, Varron a livré tout le secret de la façon dont les sages du paganisme croyaient devoir diriger les peuples en matière de religion. Scævola le pontife a enseigné, comme Varron, qu'il vaut mieux, en matière de religion, laisser le peuple dans l'erreur (2). Balbus, au second livre *de Natura Deorum*, ne flétrit que timidement, *balbutiando*, l'institution des idoles et les fables mythologiques, malgré les grands airs de liberté qu'il se donne, et quoiqu'il ait pris à tâche de faire une charge à fond contre la superstition (3). Sénèque lui-même, bien qu'il eût le mérite de comdamner la théologie civile et politique, n'hésite pas à insinuer qu'il convient au sage, non pas sans doute d'adhérer intérieurement à

(1) *De civit. Dei*, V, 27. — (2) Apud S. Aug., loc. cit. — (3) S. Aug., loc. cit., 30.

la théologie civile, mais d'en simuler la pratique; le sage observera toutes ces prescriptions, dit-il, par respect pour les lois et non pour faire chose agréable aux dieux (1). Ainsi celui-là même *quem philosophia quasi liberum fecerat*, parce qu'il était sénateur du peuple romain, honorait ce qu'il réprouvait, faisait ce qu'il condamnait, adorait ce qu'il méprisait.

Nous nous sommes permis de faire cette digression sur l'insigne monument de faiblesse que nous ont laissé tant d'hommes les plus ingénieux et les plus savants, lorsqu'ils ont voulu extirper de l'âme des peuples les idées et les usages dont l'infirmité elle-même de l'esprit humain avait decouvert la répugnance avec la nature des dieux, dans le dessein de rappeler à la pensée cette vérité, que, pour dégager les choses divines des sottises et des mensonges humains, et pour extirper les fausses opinions qu'une longue suite de siècles passés dans l'erreur a implantées dans des esprits aveuglés, il faut la toute-puissance de Dieu et l'action d'hommes suscités par lui pour entendre et annoncer les choses divines dans la vérité et la liberté; et, partant, pour faire sentir combien nous devons d'actions de grâces au Dieu qui a renversé toutes ces superstitions, non seulement dans les temples, mais encore dans les cœurs, y faisant régner la libre servitude envers la vérité, par la surhumaine humilité de Jésus-Christ, par la pré-

(1) S. Aug., l. cit., VI, 10.

dication des apôtres, par la foi des martyrs, *pro veritate morientium et cum veritate viventium* (1).

La réforme que nous appelons militaire est celle dont Sylla le dictateur fit l'essai: il abolit ou changea les anciens usages, ajoutant de nouvelles prescriptions (2); il enleva aux tribuns du peuple le pouvoir de l'attaque et de l'accusation, leur laissant la faculté de secourir et de défendre; tout ce qui concerne les lois, les tribunaux, le trésor, les provinces, fut organisé de telle façon que, le peuple écarté, tout le pouvoir se trouvât entre les mains d'un seul. Mais cette réforme ne donna pas pour longtemps du repos à la République; commencée sous d'heureux auspices, le succès lui manqua: le remède avait dépassé la mesure *et honestam causam secuta est non honesta victoria* (3). Car les largesses privées et publiques qu'il fit à ses amis, les sentences de mort qu'il fit exécuter, non seulement contre les individus, mais contre les villes qui avait embrassé le parti adverse, les listes de proscription, les confiscations des biens de ses ennemis, remplirent les mers d'exilés et tout le pays de deuil, de meurtres, de carnage; les héritages passèrent beaucoup moins aux enfants qu'aux cupides, il y eut dès lors une semence et une cause continuelle et permanente de guerre civile; car, après l'époque de Sylla, tous ceux qui agitèrent la République, prirent sans doute

(1) S. Aug., *de Civit.*, IV, 30. — (2) Tacit., *Ann.*, III, 28. — (3) *De offic.* II, 8.

des noms honnêtes ; les uns se firent les défenseurs des droits du peuple, les autres de l'autorité du Sénat, mais tous, sous le semblant du bien public, combattaient pour leur propre ambition ; et il n'y eut pas de réserve dans la lutte ni de mesure dans la rivalité ; chacun des partis usa de la victoire avec cruauté (1). En un mot, cette époque de Sylla fut telle que, en comparaison, elle fit regretter les temps qui la précédèrent et dont elle semblait être la vengeresse.

La tentative de réforme politique fut l'œuvre de Pompée qui, étant consul pour la troisième fois, fut délégué à la correction des mœurs (2). Entre autres choses, il rétablit la puissance des tribuns, et, par mille moyens, tâcha de s'acquérir la popularité, ce qui donna lieu de dire qu'il aimait mieux être le premier par la volonté du peuple que de partager le pouvoir des puissants (3). Mais, d'autre part, le remède fut pire que le mal, dit Tacite (4) ; il fut l'auteur et le violateur de ses lois, et ce qu'il avait gagné par les armes, il finit par le perdre par les armes. Depuis lors, il y eut plus que jamais une contagion de tous les vices, qui, s'étendant comme une peste, transforma la cité et fit de l'autorité, jusque-là pleine de justice et de bonté, une tyrannie cruelle et insupportable : plus de respect des traditions, plus de droits ; les choses les

(1) SALL., *in Catil.*, 38. — (2) TACITE, *Ann.*, III, 28. — (1) *Oratio Marci tribuni pleb.*, apud Sallust. — (2) Loc. cit., 28.

plus infâmes purent se commettre impunément, tandis que beaucoup de bonnes actions ne furent qu'une cause de ruine (1). De là les discordes civiles et non seulement les séditions, mais la guerre elle-même dans les villes où l'esprit de parti s'appuyait, non sur la violence des discours, mais sur les armes; de là les guerres sociales, les soulèvements des esclaves, etc.

L'insuccès de ces essais de réforme est le commentaire le plus éloquent de la décadence, de l'abîme, dans lequel s'étaient précipités les Romains; lequel était tel qu'ils *neque vitia neque remedia pati possent* (2); ils n'avaient d'autre ressource que celle de la dignité de la douleur (3). Et, dans cet état de choses, il n'y avait plus moyen d'empêcher la République de sombrer au premier choc, bien qu'elle possédât encore cette constitution qui paraissait lui garantir un état immuable.

En effet, lorsque cette passion de pouvoir, dit saint Augustin (4), qui, entre autres défauts, dominait *meracior* le peuple romain tout entier, eut triomphé dans la personne d'un seul plus puissant que tous, elle accabla sous le joug de la servitude les autres, fatigués et brisés. On sait qu'Auguste, après avoir vaincu Lépide et Antoine, abolit toutes les lois qu'il avait publiées dans le Triumvirat, supprima la liberté qui, de l'aveu des Romains, cessant d'être glo-

(1) Sallust, l. c. — (2) TITE LIV., *Prol.* — (3) CICERO, Ep. 1, *ad Sulpicium.* — (4) *De Civitat.*, I, 36.

rieuse et honnête, avait dégénéré en une liberté querelleuse, funeste, épuisée et languissante, et, dans le dessein de restaurer et renouveler la République tombée en ruines, *jura dedit quibus pace et principe Roma uteretur* (1). D'abord il s'attribua le consulat, et, pour protéger le peuple, il voulut avoir les droits du tribunat; puis il s'adjugea la puissance du Sénat et des lois (2), c'est-à-dire que, en réalisant le projet qui était déjà en voie d'exécution, il fit de l'Empire la source générale, le gardien et le juge absolu de tout droit et de toute loi (3), exagérant le principe de suprématie, d'unité et d'indépendance du pouvoir, de sorte qu'il pût y englober et en faire dépendre les droits les plus inviolables et l'ordre de la loi naturelle et éternelle; suivant en cela les axiomes par lesquels *Sallustius*, *Crispus* et *Asinius Gallus* motivaient plus tard à Tibère le projet d'abrogation totale du Sénat, et que les fauteurs de l'omnipotence de l'État, au nom, soit de la démagogie, soit du césarisme, n'ont plus cessé de répéter contre l'Église, à savoir : qu'il ne faut pas diviser ce qui ne peut être séparé, que le corps de la République est un et qu'il doit être gouverné par un même esprit, qu'il ne faut pas amoindrir le pouvoir du gouvernement par le respect envers le Sénat, et que la seule condition constitutive de l'autorité est qu'on ne doit prendre règle que de soi-même (4).

(1) Tacit., *An.*, III, 28. — (2) Tacit., l. c., I, 2. — (3) Tacit., l. c., III, 28. — (4) Tacit., l. c., I, 6, 12.

LIVRE SECOND

CHAPITRE PREMIER

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR L'ÉGLISE.

Voilà dans quelles ténèbres, sous quelles ruines, sous quelles étreintes de despotisme étouffa la société romaine ; et comme, parmi les nombreux empires de la terre entre lesquels, par utilité ou par cupidité, la société se divise, celui de Rome fut le plus célèbre dans l'antiquité, à ce point que les autres royaumes et rois n'en étaient que des annexes, comme ils étaient les moins corrompus de tous les autres peuples du paganisme, les Romains nous fournissent, par l'histoire de leur décadence, comme un *specimen ex optima natura captum* d'une de ces phases de malheurs, d'une de ces formes de catastrophe où aboutit fatalement toute société qui ne compte que sur les forces naturelles. Mais les conditions d'entendement et de volonté nécessaires à l'existence et à la stabilité des sentiments de

justice et de foi publique dont l'absence amena la ruine de Rome, ce n'est que la religion catholique qui les réalise surabondamment en redressant l'homme déchu pour le ramener à l'ordre surnaturel : donnant par là une démonstration vivante de la vérité des paroles de saint Paul (1), que la piété est utile à tout et que c'est elle qui a les promesses de la vie présente et de la vie future.

C'est ce que nous nous faisons fort de démontrer non seulement par des raisons intrinsèques, tirées de la force civilisatrice des doctrines, des mœurs et des institutions de l'Église, mais aussi par le témoignage des Romains eux-mêmes ; par des preuves, en un mot, d'ordre théorique et historique.

Qu'il nous soit permis auparavant de résumer les principes et le caractère de la religion catholique, et de mettre en relief ceux des points doctrinaux où notre sujet prend ses retours et ses plis.

On sait que la fin dernière, la perfection de l'homme, est Dieu ; Dieu vérité, objet de l'intelligence, Dieu charité ou justice, objet de la volonté. On sait, en outre, que Dieu n'a pas seulement formé la nature du premier homme en lui donnant l'intelligence, la lumière naturelle de la raison, et la volonté, l'inclination naturelle vers le bien naturel, mais qu'il lui a encore donné la grâce en lui

(1) I *Ad Timoth.*, IV, 8.

accordant par surcroît l'élévation ou la sanctification et l'ensemble de ces dons de science, d'intégrité et d'immortalité, d'où résulte l'état surnaturel de la justice et de la sainteté de vérité dans lequel il a été créé.

Mais l'homme, devenu enfant de colère par le péché d'Adam, ne déchut pas seulement de l'état surnaturel de rectitude où la bonté de Dieu l'avait élevé ; il fut affaibli même dans ses facultés naturelles de raison et de volonté. Ainsi, parce qu'il ne voulut pas conserver la paix de Dieu, il en fut réduit à lutter tristement contre lui-même : *hæc vita facta est nobis pœnalis.*

Il fallait donc ramener les hommes à cet état de grâce et de fils d'adoption de Dieu, d'où ils étaient déchus ; il fallait leur infondre de nouveau le sens de la vraie sagesse pour qu'ils eussent le goût de la vérité, et leur rendre le plein pouvoir par la restauration de la liberté qui est nécessaire pour connaître le bien du salut et l'opérer.

Cette œuvre de réparation, c'est Jésus-Christ qui l'a accomplie, en nous rendant par sa mort la sagesse et la force de suivre ses lois, afin que, le temps venu, nous entrions en possession de l'héritage du monde futur où aboutit toute l'œuvre de la nouvelle alliance.

Pour accomplir le dessein de cette œuvre et pour fournir à ses besoins d'ordre surnaturel de la raison spéculative (intelligence simple des choses), et de la raison pratique (intelligence et cause) :

1° Outre une connaissance plus profonde de ces *invisibilia Dei* que la raison peut percevoir en remontant des créatures jusqu'à Dieu, Jésus-Christ nous révèle le mystère de la sainte Trinité et tout ce qui est caché en Dieu de toute éternité, toutes ces choses dont la vision fera notre béatitude. 2° Il nous révèle les décrets éternels de sa volonté, ou le mystère de l'Incarnation, et tout ce que Dieu dispose dans le temps pour le salut des hommes, tout ce qui doit nous conduire à la béatitude. 3° Il donne une nouvelle loi dont la justice est plus abondante, et qui produit un froment bien mûr, tandis que la loi de la nature ne produisait que l'herbe et la loi de Moïse que les épis.

L'objet de cette loi, en effet, n'est pas de donner les biens terrestres et sensibles, mais les biens spirituels et célestes, biens vers lesquels nous sommes attirés, non comme vers des biens étrangers, mais comme vers les nôtres propres. Le ressort n'est pas la crainte, mais l'amour ; la portée n'est pas de retenir seulement la main, mais aussi l'esprit. Elle ne tend pas seulement à introduire cette justice qui donne la rectitude à l'acte extérieur de l'homme, soit relativement à un autre homme en particulier, comme fait la justice particulère, soit relativement au bien commun de la multitude, comme la justice légale, mais d'introduire surtout la justice qui donne la rectitude aux dispositions intérieures de l'homme, par où ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, la raison, soit soumis

à Dieu, et les forces inférieures de l'âme soient soumises aux supérieures, c'est-à-dire à la raison.

Mais il faut bien se garder de penser, comme le font les rationalistes de toute nuance, que Jésus-Christ ne soit venu au monde que pour nous initier, par la lumière de sa sagesse, par sa parole, par ses exemples, à une sorte de vie humanitaire, et non pour nous racheter du péché, et que la loi de la foi soit dans la lettre, qu'elle soit comme une science, une sagesse philosophique, qu'on peut apprendre par l'art et par l'étude.

Je vois trois choses principales dans cette œuvre de notre salut, dit saint Bernard (1) ; la forme de l'humilité en laquelle Dieu s'est anéanti ; la mesure de la charité qu'il a portée jusqu'à la mort et à la mort de la croix, et le mystère de la Rédemption, par lequel il a aboli cette mort qu'il a soufferte. De ces trois choses, si vous séparez les deux premières de la dernière, c'est comme si vous peigniez sur le vide « *ac si super inane pingas.* » Grand et nécessaire exemple de l'humilité, grand et sous tous les rapports sublime témoignage de la charité! Mais si vous enlevez la Rédemption, ces vertus *non habent fundamentum ac proinde nec statum.* Voilà le grand mystère de piété qui résume et explique les espérances de notre vocation, les richesses et la gloire de l'héritage qui nous est préparé, la surémi-

(1) *Tract. de erroribus Abœlardi,* IX, 25.

nente grandeur de la force divine en ceux qui croient en Jésus-Christ (1).

C'est donc la Rédemption, ou bien ce gage de la Rédemption ou de l'héritage chrétien, la grâce, qui est le centre de la nouvelle loi, et tous les enseignements de l'Évangile touchant soit la foi, soit les œuvres, n'en font partie que, ou comme des dispositions à cette grâce, ou comme des directions pour en faire usage. Et c'est par l'effet de cette grâce que la foi s'appelle la loi de l'esprit et qu'elle est écrite dans le cœur des fidèles, qui en deviennent par là comme une lettre vivante et sont marqués du sceau du Saint-Esprit.

En effet, non seulement Jésus-Christ vient en aide à l'homme d'une façon transitoire, en éclairant son esprit et en excitant sa volonté, afin qu'il puisse voir, vouloir et agir ; mais il le relève encore d'une façon permanente en revêtant son âme du don habituel de sa grâce.

Pour s'en faire une idée, il suffit de se représenter l'économie de la grande œuvre de la grâce, la justification. Sous l'impression de la connaissance de Dieu par la foi, deux considérations se font jour dans l'esprit de l'homme pécheur : l'une sur la faiblesse humaine *quæ reverberatur radians in eo vehementer*, tellement que, par la frayeur de se trouver si dissemblable à Dieu, il se sent au désespoir. Accablé sous le poids de mes péchés et l'éten-

(1) *Eph.*, I, 18, 19.

due de ma misère, dit saint Augustin (1), j'avais agité en moi et médité le projet de fuir dans la solitude. Mais il est protégé contre cet entraînement de découragement et de désespoir par l'autre considération qui se réveille dans son esprit sur la bonté de Dieu. Soutenu par les vérités que la foi lui enseigne et les espérances qu'elle lui assure, et principalement par le mystère de piété divine de la justification de l'impie par la Rédemption de Jésus-Christ, il prend haleine, *ad nostri pretii sacramentum ligans animam suam vinculo fidei* il espère que Dieu lui sera propice par Jésus-Christ, et, sous le souffle du Saint-Esprit, la vérité de la foi, en fondant, pour ainsi dire, *eliquescens*, se transsubstantiant dans la charité, il commence à aimer Dieu comme la source de toute justice ; et ainsi *exardescens in pacem Dei*, haïssant et détestant ses péchés, il s'écoule en Dieu purifié et fondu par le feu de la charité, il court au devant de ses embrassements, se proposant de ne plus s'en séparer, *donec abscondatur in abscondito vultus ipsius*. Telle est l'œuvre de la justification, où concourent deux éléments, comme on voit : la rémission des péchés, élément négatif, et l'élément positif, qui est cette nouveauté de vie ou la participation de cette nature divine et de tous ces dons, toutes les vertus du Saint-Esprit qui en découlent, dont la forme et le principe est la charité que Dieu a répandue

(1) *Confess.*, lib. X, 43.

dans le cœur des hommes et qui s'y attache d'une façon permanente. Car on peut dire que la charité est, et Dieu, son essence, sa nature, selon saint Jean, « Dieu est charité, » et un don de Dieu. La charité donne donc la charité, la substance l'accident. Là où charité signifie le donateur, c'est un nom de substance, là où elle signifie le don, c'est un nom de qualité (1). L'homme participe donc par la justification à la nature divine, la charité qui devient la forme de l'âme et par laquelle il s'unit à Dieu n'étant qu'une émanation de la charité qui est Dieu.

En face de cette forme de communication chrétienne avec Dieu, on voit combien la forme de communication que la sagesse des Gentils, par des efforts extrêmes, parvint à saisir entre Dieu et les hommes, est pauvre, vague, fausse et présomptueuse. Pour eux, cette communication ne consistait que dans une union de raison de l'homme avec la divinité, d'où ils arguaient qu'entre Dieu et les hommes, il y avait communion de lois, de droits, et enfin de cité (2).

Qu'il nous soit permis de signaler en passant l'erreur de ceux qui, flottant en dehors de la règle et de la doctrine, enferment les devoirs de la religion dans le cercle des rapports de la vie privée et en exemptent la vie publique, qui, cessant par là d'être un dessein d'atteindre la palme de la vocation suprême, *intentio sequendi ad palmam supernæ*

(1) S. Bernard, Ep. XI. — (2) Cicer., *de Leg.*, I.

vocationis, n'en serait plus qu'une extension parasite, *distentio*.

La vie religieuse de l'homme, comme sa vie naturelle, son être, son intelligence et sa volonté, n'est qu'une, bien qu'elle soit ordonnée et distincte, et c'est la charité qui en est l'âme, le principe, la fin, la loi absolue et universelle. Comme il est la fin de toutes choses, Dieu ne l'est pas moins du bonheur des choses de l'ordre temporel et politique. C'est vers ce bien souverain que nous devons *et a quibus diligimur duci, et quod diligimus ducere*. Voilà le culte de Dieu, la vraie religion, la droite piété, la servitude due à Dieu seul. Toute puissance donc, quelle que soit la force dont elle est revêtue, si elle nous aime comme elle-même, doit vouloir, pour que nous soyons heureux, que nous soyons soumis à celui à qui, pour être heureuse, elle doit être aussi soumise (1).

Et qu'on ne dise pas que ce devoir est impossible à remplir par le fait que, dans la sphère administrative et législative de la politique, il faut passer sur beaucoup de choses, en laisser beaucoup d'impunies, que la Providence divine vengera.

Car il va sans dire que nous ne soumettons universellement la vie politique aux lois de la religion que dans le sens qu'elle doit se défendre toute attitude positivement contraire à la loi divine, qu'elle ne doit rien com-

(1) S. Aug., *de Civit Dei*, X, 5.

mander de ce que la loi divine défend, ne rien défendre de ce que la même loi divine commande. Quant à la faveur à accorder à la religion dans des voies et par des moyens légaux, en empêchant notamment la propagation du mal et tout ce qui blesse l'ordre de la foi ou de la charité, il y a des cas (dont ce n'est pas ici le lieu de parler) où l'on doit se résigner à une attitude négative : il arrive que la loi, le gouvernement, impuissant à les maîtriser, est forcé de laisser aller et permettre les choses qu'on réprouve. Tout cela est dans la nature des causes inférieures, qui dominent et gouvernent moins d'événements que la cause supérieure et souveraine, Dieu, lequel, par l'universalité de sa puissance, domine toutes choses, autant le bien dont il est l'auteur principal, en l'approuvant, en le récompensant, que le mal qu'il permet, en le réglant et en le punissant.

Mais Jésus-Christ perpétua la communication de la vertu et de la sagesse divine qu'il apporta au monde sous des formes et dans des conditions humaines. La faiblesse et l'aveuglement de la chair, qui ne peut voir les choses de l'âme, fut la cause pour laquelle les hommes durent accepter des sacrements sensibles, et pour laquelle il dut y avoir des dispensateurs qui, sensiblement et corporellement, opèrent les faits mystiques et les paroles divines, qui nous initient spirituellement à la vie, qui nous fortifient et nous préparent à la consommation de la grâce. Par

son opération toute-puissante donc il fonda l'Église, « *la choisissant pour l'Évangile de Dieu,* » c'est-à-dire faisant d'elle une société à part, suprême, indépendante, ne relevant que de Dieu en tout ce qui a rapport à l'œuvre de publier la sainteté de l'Évangile, afin que l'oblation des nations soit agréable à Dieu, étant sanctifiée par le Saint-Esprit. Dans ce dessein, il a, en montant au Ciel, ouvert les cataractes de ses grâces, pour que le courant de ce fleuve portât la joie dans cette sainte cité. Car, outre les dons de science, de prophétie, des miracles et tous les autres qu'opère le Saint Esprit pour l'utilité de l'Église, les distribuant à chacun, selon qu'il lui plaît; outre les sacrements qui sont le canal ordinaire de la grâce par laquelle la vraie justice s'établit, s'accroît, ou se rétablit dans les âmes; afin que les grandes et précieuses grâces qu'il donna à l'homme pour le rendre participant de la nature divine se maintînssent immuablement contre l'immodération changeante des hommes, Jésus-Christ organisa trois pouvoirs qui, dans l'ordre visible, sont la cause formelle de la communion ecclésiastique : le pouvoir liturgique ou d'ordre, qui opère la vertu et les grâces divines par les sacrements, pouvoir qu'il donna aux évêques, aux prêtres et aux ministres; le pouvoir symbolique ou d'enseignement, qui garde et manifeste la sagesse, et enfin le pouvoir hiérarchique de gouvernement, de juridiction, comportant les pouvoirs

législatif, judiciaire et coercitif, qui, ayant pour but de régler les moyens extérieurs d'action, de façon à donner aux fidèles une incitation à conquérir leur fin surnaturelle, peut être regardé comme une application pratique, une annexe, du pouvoir d'enseignement. Ces deux pouvoirs, Jésus-Christ les a donnés, principalement à saint Pierre et à ses successeurs les papes, et aux successeurs des apôtres, aux évêques qui sont unis au Pape. Car c'est l'évêque de Rome qu'en la personne de saint Pierre, Jésus Christ a fait chef de l'Église, en lui donnant le pouvoir souverain et épiscopal sur l'Église entière, *ut, capite constituto, schismatis tolleretur occasio,* et en la revêtant du don de l'infaillibilité, pour que *aliorum status certior esset cum mens principis victa non fuerit* (1).

Nous supposons la démonstration de la légalité ou de l'institution divine de ces trois pouvoirs : quant à ceux qui la combattent, pour les convaincre que l'attaque en est *infidelis et infelix*, il suffit, croyons-nous, d'une observation, c'est que la raison se refuse à admettre que, voulant fonder la société des fidèles, qui est l'œuvre destinée à perpétuer sous forme humaine et à appliquer l'activité divine de la Rédemption, Jésus-Christ ne lui ait donné qu'un *magistratum mutum* ou la loi, et non la *legem loquentem* ou le magistrat, négligeant d'employer le moyen que réclame le plus impérieusement la nature de

(1) S. Leo., *Fer.*, IV.

l'homme, *genus profunde curiosum, et procellose tumidum, et instabiliter fluidum :* nous voulons parler d'un principe vivant d'unité, sans lequel ni la famille, ni la cité, ni la nation, ni le genre humain tout entier, ni la nature, ni le monde même, ne pourraient subsister (1). Que si, dans l'organisation de l'Église, Dieu a fait de la liberté d'initiative, d'opinions et de goûts individuels, le principe déterminant et constituant de tout ordre de choses, on ne voit pas comment alors on peut contredire la théorie révolutionnaire sur l'origine de tout droit. Cette école prétend, on le sait bien, que le droit souverain et inaltérable, la source et la règle constituante de toute société et de toute loi, c'est la liberté de nature.

Or, nous voulons bien, avec les protestants conservateurs (c'est à eux que nous nous adressons ici), que cette doctrine soit une absurdité ; que le contrat social des révolutionnaires, que l'on vante comme le produit de cette liberté, soit une chimère ; que la prétendue liberté de nature, enfin, ne soit le droit que par la loi morale, d'où découle tout droit, et par le fait d'une volonté supérieure, d'une organisation sociale, qui en est la détermination. Mais cette théorie révolutionnaire n'est-elle pas l'os des os, la chair de la chair de la théorie qu'on applique à l'Église ? Le principe de la liberté individuelle dans la sphère religieuse, est-il proportionnellement moins fé-

(1) Cicer., *de Legibus*.

cond en luttes et en dissensions, indépendamment du correctif, de l'autorité tutélaire; est-il moins *bellum omnium in omnes*, que dans la sphère de la société civile? S'il entre donc dans l'ordre de la sagesse divine de donner à la société civile une autorité, comme condition essentielle de son existence et de sa conservation, est-il admissible que Dieu, après l'avoir accomplie, ait livré l'œuvre divine de la Rédemption, sans le principe visible d'unité, aux hasards des convenances, des caprices, des goûts individuels, et ait ouvert toute grande la porte à tout esprit d'erreur et de dissension?

CHAPITRE II

COMPÉTENCE EXCLUSIVE DE L'ÉGLISE DANS TOUT CE QUI TOUCHE A L'ORDRE MORAL : SA SOUVERAINETÉ, SON INDÉPENDANCE ABSOLUE.

Mais, reprenant le fil de notre exposé, nous devons nous arrêter, suivant la logique de notre sujet, pour éclaircir deux points qui se dégagent de ce qui précède et qui sont comme des sommets lumineux éclairant le chemin à parcourir.

Nous disons donc : qu'en fondant l'Église sur le pied,

non d'une académie de sciences morales, ou d'une association destinée à communiquer des émotions religieuses, mais d'une souveraineté libre et indépendante, en faisant de l'autorité apostolique, pour tout ce qui touche à la religion, le principe de gouvernement, souverain et parfait, qu'il lui a donné en propre, Jésus-Christ a radicalement modifié les rapports du pouvoir civil dans les choses religieuses.

La société civile, en l'état de nature, n'était pas, on le sait, sans avoir un certain pouvoir sur tout ce qui regarde le culte et la connaissance de Dieu, une ombre de puissance religieuse, en un mot, non sans doute surnaturelle parce que la nature, par elle-même, n'a rien de surnaturel, mais naturelle, ayant une certaine analogie avec le pouvoir surnaturel (1). Ce pouvoir sacré, pour faire partie du pouvoir politique de telle façon que, ou bien les deux se confondaient dans la même personne, ou bien le premier était subordonné au second, n'en fut pas moins distinct, par la moralité de son caractère et par sa forme.

Or, le changement que Jésus-Christ a opéré dans le pouvoir civil touchant ses rapports avec la religion, en faisant de l'autorité apostolique son lieutenant souverain et absolu, est précisément dans le sens de cette distinction initiale ou naturelle entre les deux pouvoirs religieux et

(1) Suar., *de Legibus*, IV, 2.

politique, car il a élevé cette distinction à la hauteur et à la perfection d'un droit divin. C'est-à-dire que Jésus-Christ a organisé par son autorité divine la distinction de ces deux pouvoirs, et, en délimitant leur compétence, il a exclusivement réservé à l'Église le droit, non-seulement d'*offerre pro populo*, comme le voudraient ses ennemis, mais de régler aussi tout ce qui comprend l'ordre moral dans toute l'étendue et la perfection de la restauration chrétienne, et a ramené l'État aux limites originelles de son domaine : maintenir la paix terrestre, qui a pour but les avantages de cette vie temporelle, et faire ce qui est nécessaire, soit pour conserver cette paix, soit pour la recouvrer.

Les fauteurs du césaro-papisme ancien et moderne, monarchique ou démagogique, se réclament, contre le droit d'indépendance et de souveraineté de l'Église dans le cercle des choses religieuses, des prérogatives de suprématie et d'universalité des droits de l'État qui se trouveraient par là anéanties.

Mais d'abord, à l'adresse des catholiques que l'on a souvent la douleur d'entendre émettre une telle prétention : 1° Il suffit d'observer en particulier que, d'après la doctrine catholique, la nature des rapports entre les deux pouvoirs, telle que nous l'avons dessinée, fait partie de la révélation chrétienne. Or, est-il besoin de dire que, si Dieu commande quelque chose contre les usages ou les lois

de qui que ce soit, si on ne l'a jamais fait, il faut le faire, si on l'a omis, il faut réparer l'omission, si ce n'était pas institué, il faut l'instituer? Car de même que, parmi les puissances humaines, la plus grande impose l'obligation à la plus petite, ainsi Dieu impose l'obéissance à tous les êtres (1).

2° Nous répondons, en général, que l'Église et la religion n'entrent pas dans la catégorie des choses qui forment l'objet des droits de la suprématie et de l'universalité du pouvoir civil, parce que l'État, par sa destination originelle, n'a pas le droit de ce mêler des choses religieuses en général. Nous rapporterons à ce sujet les quatre conclusions que prouve Suarez (2).

1° La puissance civile, par elle-même, n'a pas pour objet la félicité surnaturelle de la vie future comme fin propre, prochaine ou dernière.

2° Elle ne se propose pas même la propre félicité spirituelle des hommes en cette vie, et, par conséquant, elle ne peut, par elle-même, disposer des choses spirituelles où légiférer sur cette matière.

3° Le pouvoir législatif civil, même considéré dans l'État de pure nature, n'a pas pour fin intrinsèque et directe la félicité naturelle de la vie future, pas même celle de la vie présente, en tant qu'elle peut appartenir à chaque membre de la société, considéré comme per-

(1) S. Aug., *Confess.*, III, 8. — (2) *De legibus*, III, 2.

sonne privée ; sa fin, c'est la félicité naturelle de la communauté qu'il gouverne, et de chaque homme considéré comme membre de cette communauté, pour que tous vivent dans la paix et la justice, avec des biens suffisants pour le maintien et l'agrément de la vie corporelle, et avec cette honnêteté de mœurs qui est nécessaire pour conserver la paix extérieure et le bonheur de la chose publique, ainsi que le bien-être raisonnable de la nature humaine.

4° Le pouvoir civil même, en tant qu'il réside dans les princes chrétiens et qu'il est uni à la foi, ne s'étend pas dans sa matière ou ses actes à la fin surnaturelle ou spirituelle de la vie future ou de la vie présente, quoique les législateurs fidèles, en portant leurs lois, puissent et, en partie, doivent tenir compte de la fin surnaturelle, et y rapporter l'acte législatif lui-même. Quelles sont donc les choses, quelles sont les sociétés qui entrent dans le domaine où trône le pouvoir civil au titre de la suprématie et de l'universalité de son droit? C'est, dit saint Augustin (1), tout ce qui se rapporte à la paix terrestre et concourt à la concorde des citoyens dans la commandement et dans l'obéissance, afin que, dans les choses qui concernent la vie mortelle, il y ait comme une entente entre les volontés humaines.

Nous répondons 3° : Que rien dans l'Église ne donne à l'État un titre à s'ingérer dans ses affaires. L'Église,

(1) *De Civit.*, XIX, 17.

comme *civis sursum, peregrina deorsum*, ne s'inquiète pas des différences de mœurs, de lois, ou d'institutions politiques. Au contraire, elle encourage l'entente des volontés humaines sur les choses qui concernent la vie mortelle, pour autant que les intérêts de la religion le permettent. Elle n'a donc d'autre but que d'apprendre aux hommes à renoncer à l'impiété, aux désirs du siècle, et à vivre dans le siècle avec tempérance, avec justice et avec piété, dans l'attente perpétuelle de la félicité que nous espérons et de l'avènement glorieux du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ (1) : c'est-à-dire qu'elle n'a d'autre but que de faire le bonheur éternel de l'homme par les voies de la vérité et de la vertu, qu'elle communique, non dans la mesure faible et appauvrie de la nature, mais dans la mesure pleine, pressée et débordante de l'Évangile.

Naturellement, comme il y a dans la cité, dit saint Augustin (2), des sages qui combattent les lois divines, il arrive que l'Église ne peut pas avoir de lois communes avec la cité terrestre, qu'il lui faut se séparer d'elle pour ses lois divines, être à charge à ceux qui pensent autrement qu'elle, supporter leur colère, leur haine, les efforts de leur persécution ; mais elle n'en reste pas moins dans les limites de sa mission, qui est de défendre la vérité et la vertu : d'autant plus qu'en combattant, ce ne sont pas les hommes atteints par l'erreur ou le vice qu'elle com-

(1) *Ad Tit.*, II, 12. — (2) *Civit.*, XIX, 17.

bat, mais l'erreur elle-même, le vice lui-même, *eam, quæ carnalis est, maculatam tunicam* (1). Elle désire secourir tout le monde, même ceux qui l'ont offensée, qui veulent la blesser ou être blessés par elle (2).

L'Église est donc ce qu'il y a de plus honnête dans le monde au point de vue, soit de son but, soit de ses moyens et de sa conduite. A ne considérer que le caractère de l'Église à la lumière de la raison, abstraction faite des droits qu'elle a reçus positivement de son divin auteur, n'est-il donc pas évident que l'État n'a pas le moindre titre à entrer dans son domaine, et qu'au contraire il lui incombe le strict devoir, non seulement de respecter son existence et l'exercice de ses fonctions, mais d'y adhérer dès qu'il en a reconnu la vérité? Car n'est-ce pas un devoir pour tout homme de donner son adhésion à la vérité, du moment qu'il en est convaincu? Et si l'on doit se soumettre à la loi naturelle, à combien plus forte raison ne doit-on pas se soumettre à l'Église qui en est la perfection et le complément? Et il ne sert de rien de dire qu'on ne croit pas que tels soient les desseins, le moyen d'action et le caractère de l'Église. Car, laissant de côté tant de réponses plus péremptoires les unes que les autres, nous nous bornerons à répondre à cette objection, qu'il s'agit d'un fait, et que, pour le constater, il ne faut qu'avoir

(1) *Ep. Judæ Ap.*, 23. — (2) S. Aug., *de Quantitate animæ.*

des yeux, et se défendre de l'injustice de condamner ce qu'on ignore.

Est-il besoin d'ajouter, au surplus, que la calomnie n'a jamais donné de droit à personne ? Ce pouvoir souverain et indépendant de l'Église ne pouvait pas ne pas être attaqué par les révolutionnaires qui arborent le drapeau de la liberté absolue et imperscriptible de la nature, en prétendant que l'Église, à l'égal de tout droit, n'a titre d'existence ou de cité, qu'à la condition et dans la proportion de l'acquiescement de cette liberté. Le ridicule de cette objection ressortira irrésistiblement de ce que nous dirons plus tard sur la valeur chimérique de ce principe de liberté.

CHAPITRE III.

CONSÉQUENCES DE CETTE AUTORITÉ SOUVERAINE DE L'ÉGLISE DANS L'ORDRE SOCIAL : ELLE REPRÉSENTE DANS SON EXPRESSION LA PLUS ÉLEVÉE LE PRINCIPE CONSTITUTIF DU DROIT, DE L'ÉGALITÉ ET DE LA LIBERTÉ.

En attendant, on peut juger quel incomparable bienfait de Dieu a été pour les hommes l'institution de l'autorité apostolique, même au point de vue social : car Dieu a organisé en elle un démenti permanent et solennel contre

ingentem fabulam et longum mendacium de la doctrine qui prétend qu'à l'État *liceant omnia, ipsius sint universa :* d'abord par le fait de ce droit divin d'autorité propre et indépendante dont il l'a revêtue dans le cercle des lois et des droits sacrés, ce que nous avons démontré ; puis parce que, par cette souveraineté que Dieu lui a donnée, l'Autorité apostolique contient dans son expression la plus élevée le principe constitutif, le *principium essendi* du droit, de l'égalité et de la liberté de la société, ce que nous allons démontrer.

L'Église contient dans sa plénitude le principe constitutif du droit. La notion du droit résulte en somme de deux éléments, une activité, qui est le sujet du droit, et la loi, qui en est la forme.

Nous ne contestons pas que le droit trouve de quoi subsister en une certaine mesure dans l'état de nature, en prenant le nom de nature dans le sens de cet ensemble d'exigences qui se manifestent à l'homme par la logique, non de ses instincts, mais de sa raison. En effet, Cicéron nous a laissé une esquisse magnifique du droit, en la tirant de la nature de l'homme, c'est-à-dire du trésor de forces intellectuelles et morales que contient l'esprit humain ; en exposant les devoirs pour lesquels nous sommes nés, l'union des hommes et la société naturelle qu'il y a entre eux (1). Mais la nature humaine qu'il analyse est bien faible

(1) *De legibus*, I, 5.

et bien amoindrie, autant du côté de l'intelligence que de celui de la volonté, et la loi morale qu'il invoque ne se montre que par des maximes générales, par des lignes tirées à la surface, par sa forme, son profil, mais non par la beauté pleine de sa réalité (1). C'est une pitié de voir sur quelles fables, sur quelles grossières erreurs, un génie si brillant cherche à asseoir l'origine divine de l'homme et la doctrine de ses rapports avec l'être suprême (2).

Aussi le droit qu'il formula n'est-il qu'une ébauche de ce droit qu'exige la perfection de l'homme.

Il en a été de même du droit romain, malgré son inappréciable valeur ; il semble se ressentir davantage des lacunes et des défauts attachés à la philosophie païenne, par le vague où il flotte au sujet de la notion de la nature de l'homme, et par la contradiction dans laquelle il tombe par conséquent, en reconnaissant aux animaux des droits qu'il refuse aux esclaves.

Nous ne parlerons pas du droit de Lycurgue, de Dracon, de Solon, ni de celui des autres peuples païens, qui, loin de pouvoir être comparé à celui des Romains, était informe et presque ridicule (3).

Or, toutes ces imperfections, tous ces écarts du droit de la nature disparaissent, grâce à l'influence de l'Église. Car d'un côté, elle nous dit que l'homme a été ramené à son principe, à l'état de similitude avec Dieu dans lequel il

(1) *De Officiis*, I, 5. — (2) *De legibus*, I, 7, 8. — (3) *De Oratore*, I, 44.

fut créé, qu'il a été vivifié en Jésus-Christ, en qui il est une nouvelle créature, un nouvel œuvre, élevé à la participation de la nature divine, fait spirituellement Roi et Prêtre. D'autre part l'Église nous apprend que la règle à laquelle doit se mesurer la moralité des actions n'est pas la seule raison, mais Dieu, sa volonté divine, la loi de la charité, par laquelle nous possédons la justice, *non nomine, sed re,* dit Lactance, parce que, non seulement elle rehausse, sanctionne, récapitule, perfectionne toute loi, prescrit et élève toutes les vertus, et que quiconque est juste ne l'est que de sa justice, mais parce qu'elle est écrite en nous, non avec l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair qui sont nos cœurs (1).

Il est donc évident que, dans l'Église, il y a, dans la mesure la plus large, tout ce qui détermine les principes matériels et efficients du droit, ses principes essentiels, en un mot. Avec combien de raison saint Augustin ne dit-il donc pas que la vraie justice ne se trouve que dans cette République dont Jésus-Christ est le fondateur et le chef (2) ?

Il y a plus, car s'il est vrai que la condition de l'homme honorable consiste dans la qualité de ses vertus, qui sont comme la race des âmes, si la noblesse des âmes éclate par la splendeur des perfections morales, comme les

(1) II *ad Cor.*, III, 3. — (2) *De civitate Dei*, II, 21.

familles humaines s'ennoblissent par la gloire de leur naissance (1), il est évident que, par la nouvelle nature, *creata in bonis operibus*, qu'elle communique par la grâce dont elle est le ministre, l'Église ne donne pas seulement le fondement de droit, mais elle greffe dans l'âme du chrétien les titres d'un nouveau droit, de beaucoup plus élevé et de beaucoup plus noble que celui de la nature.

Nos déductions ne sont pas que de la spéculation, elles sont de l'histoire, laquelle constate que c'est par l'Église que le droit l'a emporté sur le fait : elle a forcé ce dernier à lâcher prise et à céder sa place dans la direction des nations à la domination du droit. Qu'on ne se laisse pas tromper parce que les codes et les traités philosophiques de droit moderne font du droit sans faire la moindre allusion à l'Église. Car il est constant par l'histoire que ce droit rationnel, ces codes, ne sont qu'une émanation de l'Église, qui les a engendrés en éclairant et en fécondant la raison par les lumières de sa doctrine et de son action : les principes de l'Église y coulent comme le sang dans le corps humain.

De ce que nous venons de dire, il est aisé de prouver que l'Église contient aussi le principe constitutif de l'égalité sociale. Il y a deux sortes d'égalité qui se rattachent à notre sujet : l'égalité juridique, objet des devoirs et des droits de la justice commutative, qui fait que, devant la

(1) S. Ambros., *de Noe et Arca*, 4.

loi, et, au point de vue de leurs droits, tous les membres d'une société sont traités d'égale façon, quelle que soit d'ailleurs leur inégalité à d'autres points de vue qu'à celui du droit. L'autre égalité est l'égalité proprement sociale, objet des devoirs et des droits de la justice distributive, elle consiste dans cet ordre de choses, qui fait des conditions de la puissance et de la subordination sociales un instrument d'avantages mutuels entre les supérieurs et les inférieurs, tellement que le pouvoir soit moins au profit de celui qui en use, que de ceux sur lesquels il s'exerce ; tout comme l'égalité des différents membres du corps humain ne consiste pas dans l'égalilé de leurs fonctions, mais en ce que, joints et unis au corps dans une juste proportion, ils en reçoivent tous leur vie propre, croissant et concourant au développement du corps tout entier.

Cette subordination sociale ne détruit pas l'égalité de l'homme : 1° d'abord parce que c'est une loi essentielle de l'état naturel de l'homme, de la société ; 2° parce que, si on mesure l'égalité à son objet matériel, et non à la raison qui est sa forme, elle n'existe plus nulle part, pas même dans l'état de pure nature, où il y a bien l'égalité d'essence entre les hommes, mais où, à côté, il y a l'inégalité dans les dons physiques, intellectuels et moraux.

On peut bien, en théorie, faire un dogme de l'égalité absolue et proscrire comme tyranniques toutes ces diffé-

rences qui, pour être accidentelles, n'ont pas moins leur droit et leur sanction dans la loi de Dieu ; mais sur le terrain pratique, quand ils ont dans leurs mains le gouvernement des sociétés, ces politiciens ne s'acharnent plus à nier que l'égalité de la nature soit compatible avec la subordination à la loi d'ordre et de paix sociale, non pas telle que Dieu la veut, mais telle qu'ils la veulent, et ils ne reconnaissent, il n'exigent d'autre égalité, que celle d'une soumission par amour ou par crainte à leur pouvoir. Ainsi l'orgeuil imite perfidement Dieu, dit saint Augustin (1). *Odit cum sociis æqualitatem sub Deo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro Illo.* Il hait donc la juste paix de Dieu, et il aime la sienne propre, qui est injuste. Or, il est facile de voir que l'égalité, soit juridique, soit sociale, telle que nous l'avons caractérisée, puise son principe de vie dans l'Église. Car elle seule, dit notre Saint-Père (2), nous apprend que, les hommes ayant la même nature, tous sont appelés à la même très-haute dignité de fils de Dieu, et que, une seule et même foi étant proposée à tous, chacun doit être jugé selon la même loi et obtenir les peines ou la récompense qu'il aura méritées.

Il n'y a donc pas de principe plus solide, plus fécond de l'égalité sociale, que celui qui germe dans l'ordre de la justice catholique. Par cet ordre, l'égalité n'a plus seule-

(1) *De civitate*, XIX, 2. — (2) *Encyclique* du 28 déc. 1878.

ment son ciment en ce que la même définition convient à tous les hommes et que, dans leur nature, il n'y a point de dissemblance (1), ni seulement en ce qu'on appartient à la même nation, à la même langue, ou qu'on a le même *forum*, les mêmes portiques, les mêmes voies, que les lois, le droit, les tribunaux, les coutumes, etc., tout est commun (1); mais elle plonge ses profondes racines dans l'unité d'origine, non seulement naturelle, dans le premier Adam, le père de tous les hommes, mais dans l'unité d'origine surnaturelle, dans le second Adam, Jésus-Christ, en qui nous renaissons par l'adoption de fils de Dieu; d'où sort pour tous les hommes une parenté, une communion, une égalité semblable à celle des membres d'une même famille, de la même maison.

CHAPITRE IX

CONTINUATION DU CHAPITRE PRÉCÉDENT : NOTION DU MOT LIBERTÉ EN GÉNÉRAL ET EN PARTICULIER.

Enfin l'Église est le principe constitutif, au plus haut degré de sa perfection, de toute liberté. Sur ce chapitre, la Révolution nous livre un combat mortel en revendiquant pour elle, comme expression de la nature pure de l'homme, la prérogative d'être la liberté, l'essence de la liberté elle-

(1) *De legibus*, I. — (2) *De officiis*, I, 17.

même, d'être le droit, d'être l'égalité, et en accusant l'Église d'être esclave et la source principale de l'esclavage.

Nous affirmons donc que la nature de l'homme, telle que la Révolution se pique de la représenter, n'est pas la liberté, n'est pas le droit, n'est pas l'égalité, et que la liberté, la source, la gardienne de toute liberté, c'est l'Église seulement.

Mais, comme il n'y a pas de mot sur lequel on ait tant équivoqué et dont on ait tant abusé, il est indispensable d'abord de dégager ce mot de liberté de toutes les idées fausses et confuses qui s'y rattachent et d'en préciser la véritable signification.

Les révolutionnaires confondant la nécessité physique avec la nécessité morale, c'est-à-dire avec la nécessité qu'impose l'ordre moral par la manifestation de ce qui est convenable, juste, honnête, entendent la liberté dans le sens d'affranchissement de toute nécessité morale ; le droit de liberté pour eux, c'est le pouvoir de faire tout ce qui leur plaît. Ils oublient que la liberté, envisagée comme droit, n'est pas une faculté physique, mais une faculté morale, et que, si elle a son siège dans la volonté comme dans son sujet, elle a sa mesure et en quelque sorte sa cause dans la raison (1), dans la morale, prenant ce mot dans le sens de toute loi qui oblige moralement ; la liberté de droit n'est autre chose que cette portion

(1) S. Th., 1. 2. q. 17, 1.

de liberté physique qui s'explique dans le sens et sous la sanction de la loi.

L'essence de la liberté ne consiste pas non plus dans ce qu'on appelle liberté bilatérale, de contrariété, de péché, dans le pouvoir de se déterminer pour le bien ou pour le mal; ce n'est là qu'un des deux éléments de la liberté et le plus imparfait : le sommet, la perfection de la liberté consiste *in libero de ratione judicio* (1), dans le pouvoir qu'on possède sur sa volonté (2), en un mot dans le pouvoir ou la facilité d'agir conformément à la fin de la nature raisonnable (3), afin qu'elle connaisse le bien et qu'elle le veuille. Car celui-là est libre, dit saint Thomas, qui est sa propre œuvre (4). Celui-là donc agit librement qui agit par lui-même, et, par conséquent, ce que nous faisons en vertu d'une habitude conforme à notre nature, nous le faisons par nous-mêmes, parce que l'habitude tend vers la nature. Que si l'habitude répugnait à la nature, nous n'agirions pas selon notre nature, mais selon une corruption qui s'y serait ajoutée.

Or, il est notoire que l'homme, selon la raison naturelle, est porté au vrai et au bien en général ; et c'est là aussi que tendent ses facultés et sa liberté. Car le libre arbitre est, à l'égard de l'élection des moyens qui conduisent à la fin, ce qu'est la raison à l'égard des conclusions. Comme donc

(1) S. Th., l. c. — (2) I *ad Cor.*, vii. — (3) S. Th., l. c. q. 83, 2. — (4) S. Th., l. c., 1. 2. q. 108, 2, et I, q. 62, 8.

c'est une perfection de la raison de pouvoir conclure diversement selon les principes donnés, et un défaut de cette même raison de conclure sans avoir égard aux principes, ainsi c'est une perfection de la liberté de pouvoir élire divers moyens en tenant compte de la fin, et une imperfection d'élire quelque action qui éloigne de la fin, ce qui est le péché. C'est ce qu'enseigne saint Augustin, en observant, au sujet des paroles du Psalmiste : la volonté du juste est dans la loi du Seigneur (1), qu'être dans la loi et être sous la loi sont deux choses différentes. Car celui qui est dans la loi agit selon la loi, et celui qui est sous la loi est mené par la loi, celui-là est libre et celui-ci esclave (2).

L'assujettissement à la loi éternelle et aux lois qui touchent à la perfection de l'homme, dans toutes les formes de son développement, n'enlève donc pas plus la liberté de la volonté et ne diminue pas plus son pouvoir, qu'on ne soumet la vie et la prescience de Dieu à la nécessité en disant que Dieu doit nécessairement vivre toujours et prévoir toutes choses, ni qu'on ne diminue sa puissance en disant qu'il ne peut ni mourir ni errer. Car il ne peut pas mourir ni errer, parce qu'il serait moins puissant s'il le pouvait, de sorte que c'est avec raison qu'on l'appelle tout-puissant, quoiqu'il ne puisse être sujet à la mort ni à l'erreur. Car il est tout-puissant, parce qu'il fait ce qu'il

(1) *Ps.* I. — (2) *Explanatio in Psalmos.*

veut, non parce qu'il souffre ce qu'il ne veut pas ; si cela lui arrivait, il ne serait pas tout-puissant (1).

C'est là une vérité si frappante, qu'elle n'a pas échappé à la raison païenne elle-même. N'est-ce pas à cette vérité que rend hommage Cicéron, soit en recommandant de se garder de la cupidité de la gloire *quia eripit libertatem* (2), soit en disant ouvertement que la liberté est le pouvoir de vivre comme on veut, et que personne ne vit comme il veut, si ce n'est celui qui vit bien, qui fait son devoir et qui s'y plaît (3), soit enfin en proclamant qu'il veut *virtutem semper liberam*, que, sans la liberté, il n'y a pas de vertu? Car la liberté de la vertu ne repose, d'après Cicéron, que dans l'application des paroles d'Atrée : *Proinde ita parent se in vita ut vinci nesciant* (4).

N'est-ce pas à cette vérité que rend témoignage le jurisconsulte (5), lorsqu'il définit la servitude : « l'état dans lequel on est, contrairement à la nature, sous la domination d'un maître étranger? »

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de ces paroles de saint Augustin : que l'arbitre de la volonté est vraiment libre quand il n'est pas l'esclave du vice ni du péché (6), et que la vraie liberté est là où se trouve la soumission à la vérité qui est Dieu (7).

(1) S. Aug., *de Civit*, V, 10. — (2) *De officiis*, I, 20. — (3) *Paradox.*, V. — (4) *Tusc. quæst.*, V, 18. — (5) § 1er *De Statu hominum*. — (6) *De civitate*, XIV, 1. — (7) *De libero arbitrio*, II, 32.

En effet, la liberté exige cette grandeur d'âme qui élève l'esprit(1), et l'esprit ne s'élève pas en s'enflant lui-même, ce qui est de l'orgueil, mais en montant vers Dieu par l'obéissance, qui n'appartient qu'aux humbles. Car il y a une humilité qui élève merveilleusement le cœur, comme il y a une hauteur qui le rabaisse. Cela paraît sans doute contradictoire, que la hauteur abaisse et que l'humilité relève ; mais, comme l'humilité pieuse soumet à la puissance supérieure de Dieu, et que rien n'est supérieur à Dieu, il s'ensuit que l'humilité élève l'âme en la soumettant à Dieu. Pour la hauteur qui est l'effet du vice, au contraire, par là même qu'elle repousse la sujétion divine, elle se sépare de celui de qui toute chose tire son être et ses forces, et par là elle s'amoindrit, se dégrade, réalisant ainsi le mot de l'Écriture : *Dejecisti eos, cum extollerentur* (2). Avec l'humilité, l'homme se fortifie, en s'appuyant sur l'obéissance au vrai et souverain principe de toute vie : *Infirmitas nostra, quando Deus est, tunc firmitas est* (3), par la hauteur en se faisant soi-même le seul principe, la seule ressource de toute vie, il s'affaiblit : *Firmitas nostra, cum nostra est, est infirmitas* (4).

A cette vérité, se rattache la doctrine catholique sur la nécessité de la grâce de Jésus-Christ pour les bonnes œuvres et pour le fruit de la liberté ou de la délivrance du péché.

(1) *De civit.*, XIX, 13. — (2) *Psal.* LXXII, 18. — (3) S. Aug. *De confes.*, IV, 16. — (4) S. Aug., l. c.

Séparés du souverain bien par le péché originel, l'esprit obscurci et le cœur refroidi, nous n'avons pas, par les forces de la nature, la possibilité ou la liberté de connaître et d'opérer ce qu'il faut pour le salut éternel.

Ce n'est que par l'effusion de la charité dans nos cœurs par le Saint-Esprit, que le sentiment de cette liberté, délivré des étreintes du péché, de la convoitise et de l'orgueil, se fait jour et éclate en flammes dans sa forme la plus pure. La loi de l'esprit de vie qui est en Jésus-Christ, dit saint Paul (1), m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. C'est pourquoi saint Paul dit que, où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (2) ; il va même plus loin : il n'hésite pas à ajouter que la loi n'est pas établie pour le juste, *justo non est lex posita* (3). Ce n'est pas, il va sans dire, que ceux qui sont devenus justes ne doivent être soumis aux lois, mais c'est qu'ils ont bien de quoi se passer, au fond, de la pédagogie des lois, étant éclairés et se portant de leur propre mouvement à tout ce qui est bon et honnête. Surtout en regard de la portée de la grâce qui, non seulement prescrit de s'abstenir des convoitises, mais nous conduit aussi à un ordre de vie plus élevé, pourquoi aurait-on besoin de la loi ? *Quid enim*, dit saint Jean-Chrysostome (4), *lex præscribat ei, qui omnia in se habet, etiam philosophiæ magistram, caritatem?*

(1) *Ad. Rom.*, VIII, 2. — (2) II *ad Cor.*, III, 17. — (3) I *Ad Timoth.*, I, 9. — (4) Commentarium in *Ep. ad Galatas*.

Par ce que nous venons de dire, il est évident que l'assujettissement à la loi divine,loin d'être un empêchement, est une condition absolue de l'essence et du développement de la liberté morale de l'homme, laquelle n'est autre chose dans sa généralité que le pouvoir de connaître la vérité et la justice et de la pratiquer.

Maintenant, en calquant sur cette notion, comme sur un type, la définition de toute liberté, nous pouvons dire que la liberté est le pouvoir qu'a tout être moral d'atteindre à sa fin par lui-même, avec promptitude et facilité, ou, en d'autres termes,de se mouvoir par lui-même avec facilité, sans obstacle, conformément à sa nature, qui est la fin et le principe de tout ce qui se fait.

Remarquons en passant que, dans toutes les questions dont l'objet est de connaître et de déterminer les conditions de la liberté de l'homme touchant les divers états où se ramifie sa vie morale, on ne saurait prendre le mot de liberté dans une autre acception ; car la question n'est pas de savoir si l'homme aura le pouvoir de faire le mal, mais s'il sera dans telles conditions, sous l'influence de telles lois, qu'il puisse sans entraves, par lui-même, atteindre la fin, la perfection propre de l'état dont il s'agit.

En faisant l'application de cette définition à quelqu'un des sujets qui touchent à notre thème, nous trouvons :

I. — Que la liberté privée ou individuelle, au point de vue de la société, est le pouvoir d'exercer sans obstacle

tous les droits qu'on possède par nature, ou bien qu'on a acquis à titre, soit individuel, soit religieux, soit social.

II. — Que la liberté domestique est le pouvoir du chef de la famille de gouverner par lui-même sa famille et d'exercer sans entraves tous les droits de la paternité; cet ensemble de droits que les Romains appelaient *jura familiæ*, dont l'exercice était réservé exclusivement à l'autorité paternelle, et qui sont d'autant plus inaliénables et plus sacrés pour le père de famille qu'ils correspondent à des devoirs absolus.

III. — Que la liberté sociale ou politique, dont la base est la liberté individuelle et domestique, est le droit qu'a tout citoyen, non d'être affranchi de la soumission et de l'obéissance à l'autorité politique, mais d'être régi d'après le principe du gouvernement politique, en ce sens que sa subordination se rapporte au bien commun, dont la poursuite est le trait caractéristique de ce gouvernement; et non d'après le principe du gouvernement despotique, en ce sens que la subordination se rapporte au bien personnel et exclusif de l'autorité, ce qui est la sujétion de la servitude; car la servitude n'existe que lorsque quelqu'un fait usage de ses sujets pour son avantage (1).

IV. — Que la liberté spirituelle des chrétiens consiste, comme nous l'avons indiqué plus haut, dans ce secours de la grâce divine par lequel non seulement nous connaissons

(1) S. Th., S. Sup., 34, I.

les devoirs qui nous incombent, mais nous les pratiquons aussi après les avoir connus, non seulement nous croyons ce qui doit être l'objet de notre amour, mais nous remplissons les obligations qui résultent de notre foi.

V. — Qu'enfin la liberté de conscience n'est pas la faculté d'insulter ou de combattre la religion, d'en enfreindre toutes les lois ; ce n'est pas là de la liberté, c'est de la révolte, *contumacia* (1).

De cette erreur sur la notion de la liberté de conscience se rapproche la proposition de Wattel, que l'homme est nécessairement libre dans la religion qu'il doit suivre (2). Il est bien libre de toute contrainte ou nécessité physique, puisque l'acte de foi est un acte de volonté, lequel exclut toute contrainte physique, et l'Église a pour principe qu'il ne faut pas employer la force pour amener à la foi. *Præcipit S. Synodus,* disaient les Pères du concile de Toulouse (3) *nemini ad credendum vim inferre.* Mais dire que l'homme est libre de toute obligation morale dans le choix de sa religion, vaudrait autant dire qu'on est libre d'accorder ou de refuser son adhésion à la vérité, même alors qu'on est convaincu de son existence, ou d'observer ou d'enfreindre les lois, alors même que la promulgation en est notoire.

La vraie liberté de conscience est donc le droit qu'on a

(1) S. Aug. *Ep.* 157, 16. — (2) *Du droit des gens*, I, 12. — (3) *Apud Victoriam, Relect.*, V, *de Indis.*, XV.

de croire ce que les motifs de crédibilité ou l'autorité légitime enseignent être la vérité, et de pratiquer les devoirs qui résultent de cette foi sans qu'aucun pouvoir puisse élever le moindre titre à y mettre aucun obstacle, et moins encore à imposer quelque prescription contraire, de sorte que, dans un cas semblable, on est autorisé et obligé devant Dieu à écouter sa voix plutôt que celle des hommes (1).

Par où l'on voit que ce serait aussi une inexactitude de confondre avec la liberté de conscience ce qui n'est proprement que de la tolérance, laquelle ne saurait se réclamer de la liberté de conscience au point de vue objectif, dans le sens du droit dogmatique et religieux, mais seulement au point de vue subjectif, dans le sens du droit civil.

CHAPITRE V

DIFFÉRENCE ENTRE L'ÉTAT DE NATURE, TEL QUE LE CONÇOIT L'ÉCOLE CATHOLIQUE ET L'ÉTAT DE NATURE, TEL QUE LE CONÇOIT LA RÉVOLUTION : LA NATURE DE LA RÉVOLUTION N'EST PAS LA LIBERTÉ; ELLE N'EST NON PLUS NI LE DROIT NI L'ÉGALITÉ.

Or si l'on ne perd pas de vue la juste notion de la liberté en elle-même et dans ses différentes applications, on verra d'un seul coup d'œil la vérité de la première partie de la proposition que nous avons énoncée, que la nature, telle

(1) Act., IV, 19.

que la conçoit la Révolution, n'est pas la liberté. Il ne faut pas confondre l'état de nature, tel que le conçoivent les publicistes de l'école catholique, avec l'état de nature, tel que le conçoit la Révolution.

Les catholiques, dans un but méthodique et afin de tracer les limites des droits de l'État, ne laissent pas de considérer l'homme dans l'état de nature, de pure raison, indépendamment de toute considération des rapports sociaux ; mais la nature de l'homme, objet de leur étude, est la nature qui est sortie des mains de Dieu avec l'intelligence, la parole et les règles de conduite. Ils reconnaissent à cette nature des droits inaliénables et innés de la personne ou de la nature, sortant des entrailles de l'humanité, droits dont l'État ne doit connaître que pour les respecter et les protéger ; mais ces droits n'existent que par les devoirs absolus ou hypothétiques envers Dieu, par les devoirs envers nous-mêmes et le prochain, qu'impose la loi éternelle. Aussi l'état de société et l'autorité souveraine qui en est inséparable ne sont-ils pas une création humaine, mais l'effet de la même loi de Dieu. Et quoique, d'après cette école catholique, il faille passer par l'intermédiaire de la société pour arriver à la détermination particulière du sujet du pouvoir souverain, celui-ci, tel qu'il est concrétisé, ne cesse pas pour cela d'être ancré dans les profondeurs des droits de l'autorité divine et d'en réfléchir tous les caractères. L'œuvre de l'homme et tous

ses effets s'épuisent tellement dans l'acte qui détermine la personne physique ou morale investie du pouvoir, que l'ensemble des devoirs et des droits qui en résultent touchant l'autorité et la subordination sociales rentre dans l'ordre de la loi divine, et ne tient à l'acte humain que comme à la vérification, au protocole de l'hypothèse par laquelle se manifeste et s'applique le droit divin.

Cette nature est l'expression, on le voit, de l'âme naturellement chrétienne, où, à l'égard de l'Évangile, se fait entendre la voix de la reconnaissance de ce qu'elle a déjà reçu, et l'expression du sentiment de ce qui lui fait défaut, où résonne *veniæ petitio et medicinæ imploratio,* et dont Zachée et Corneille le centurion sont, entre autres, les types bibliques.

Il va sans dire que nous ne parlons pas de cette nature de l'homme : nous parlons de la nature de l'homme telle que les révolutionnaires la conçoivent, laquelle se réclame d'une autre origine, prétend à une autre destinée et affiche d'autres prétentions.

Pour la Révolution, la nature est ce chaos autant physique que moral des païens, où l'homme serait né et aurait longtemps vécu, libre de toute loi comportant la distinction entre le bien et le mal, de toute communauté de droit, de toute société avec d'autres hommes. L'homme, en cet état, se serait frayé le chemin à la civilisation par son propre génie. Par l'effet de la liberté et de la perfectibilité

infinie qui ont leur racine dans ce qu'il y a dans l'humanité de plus élevé, la personnalité absolue, l'homme, moyennant nous ne savons quel contrat original passé avec ses semblables, aurait produit tout ce dont se compose le monde moral dans l'ensemble de ses rapports religieux et politiques, individuels et sociaux, comme l'araignée tire sa toile de ses entrailles :

De ventre... illa remittet
Stamen, et antiquas exercet aranea telas (1).

L'humanité de la Révolution, dégagée des oripeaux philosophiques dont elle se pare et dont elle se sert comme d'un charme pour masquer sa laideur, n'est, au fond, que l'unité, la monade des manichéens, qui, par l'âme raisonnable dont elle est douée, est le souverain bien, l'essence de la vérité, la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (2) ! Voilà l'humanité révolutionnaire *cujus*

Forma semel mota est et in hoc renovamine mansit (3).

On a entendu souvent ces idolâtres de l'humanité flétrir comme impie toute opposition à leur manière de voir, et dénoncer Dieu comme le mal, l'auteur du mal ; Jésus-Christ comme un Samaritain, un possédé du démon ; l'Église comme l'ennemie de toute civilisation, l'instru-

(1) Ovid., *Métam.*, VI, 145. — (2) *Algem. Handb. der Freim.* Leipzig, Brockhaus, 2 B., § 3. — (3) Ovid., *Métam.*, VIII, 729.

ment de l'abêtissement de l'humanité. Il ne faut pas s'en étonner, c'est de la logique la plus rigoureuse.

En voyant en face et sans masque cette humanité d'après la Révolution, on sent qu'elle répand l'odeur de la mort : *mortem sapit*, malgré les parfums dont on s'efforce de l'entourer, afin de neutraliser cette senteur ; on sent qu'elle ne saurait être le moins du monde, ni la liberté, ni le droit, ni l'égalité.

En effet, sa liberté n'est qu'une liberté défectueuse, une apparence de liberté, *defectiva species libertatis et umbratica fallentibus vitiis*. C'est bien la liberté, l'indépendance, mais la liberté, l'indépendance de la justice et du bien, et l'esclavage de l'injustice et du mal (1).

Elle promet bien la liberté *buccis typho crepantibus*, mais elle est l'esclave de la corruption (2).

On a beau crier avec orgueil, comme les Juifs le faisaient

(1) Dans les choses spirituelles il y a une double servitude et une double liberté. L'une de ces servitudes est la servitude du péché, l'autre la servitude de la justice. Semblablement on trouve la liberté ou l'indépendance de la justice, comme il appert de ces paroles de l'apôtre (*Rom.*, VI, 20) : « Lorsque vous étiez les esclaves du péché, vous étiez indépendants de la justice ; mais maintenant que vous avez été délivrés du péché, vous êtes devenus les esclaves de Dieu. » Il y a donc servitude du péché ou de la justice, quand quelqu'un, soit par habitude du péché est incliné au mal, soit par habitude de la justice est incliné au bien. Semblablement il y a liberté ou indépendance du péché quand quelqu'un n'est pas dominé par l'inclination au péché, et liberté ou indépendance de la justice quand l'amour de la justice n'est pas un obstable qui empêche de faire le mal. S. Th. 2, 2, 183, 4. — (2) II *Petri*, II, 19.

en parlant de leur nation, que l'humanité révolutionnaire n'a jamais été l'esclave de personne. Ceux qui refusent de servir Dieu pour jouer à la liberté, dit saint Augustin (1), n'évitent point pour cela la servitude. Ils sont esclaves, soit de la convoitise de la chair, soit de l'orgueil de la vie, soit de la vanité des yeux, ils sont esclaves *tot dominorum quot vitiorum* (2), bien que *mala moralia*, d'après la remarque de Tacite (3) (*homines*), *non dico patienter, sed libenter habeant, quibus fiunt mali*. N'est-on pas esclave de celui qui nous a vaincus (4)? Aussi les œuvres auxquelles cette humanité se reconnaît ne font-elles que témoigner de la corruption dont elle est l'esclave. Car les œuvres sont-elles autres que l'impureté, la luxure, le mépris de toute domination, le blasphème de toute majesté, les dissensions, les inimitiés, les querelles, les divisions, les animosités, les envies, les meurtres, les débauches et autres crimes semblables (5)?

Qu'avons-nous fait, dit saint Augustin, moi et les affiliés du manichéisme, dans le cours de neuf ans que j'ai été engagé dans la secte, si ce n'est séduire et être séduits, tromper et être trompés, par l'entraînement des vices de toute sorte, ouvertement sous le couvert des doctrines qu'on appelle libérales, mais en secret dans le faux intérêt, et au faux nom de la religion. L'orgueil des

(1) *De vera religione*, c. 38. — (2) *De civitate*, IV, 23. — (3) Tacit., *Hist.* IV, 2. — (4) I *Petri*, II, 29. — (5) *Ad Gal.*, V, 20, 23.

prétentions nous tenait lieu de l'éternité la plus élevée, la ruse de la vanité, de la vérité la plus certaine, et l'esprit de parti, de la charité la plus indivisible. *Hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani* (1).

Or, dans cet assujettissement de l'humanité à l'injustice et dans les œuvres qui en sont le fruit, pourrait-on trouver la moindre trace de cette liberté qui est l'apanage divin de l'homme et qui le distingue d'entre toutes les créatures dépourvues de raison en l'élevant au dessus d'elles ?

Car la liberté, en sa qualité de vertu de l'homme, doit nécessairement, nous l'avons indiqué plus haut, être une disposition, un état convenant à la raison, comme quelque chose qui lui est naturel (2). La vertu, dit Aristote (3), est la disposition du parfait au mieux, mais ce parfait doit être disposé selon la nature : *quod perfectioni naturæ deesse perspexeris*, dit saint Augustin, *id voca vitium* (4). Et personne n'ignore que la nature d'une chose est surtout la forme selon laquelle chaque être ressort à son espèce. Comme donc l'homme est constitué dans son espèce par l'âme raisonnable, il n'y aura de vertu, selon la nature de l'homme, qu'autant que cette vertu conviendra à la raison : tout ce qui est contre la raison ne sera que le mal, que le vice.

Or, la liberté de la Révolution a bien l'air de posséder

(1) *De conf.*, IV, 1. — (2) *Cicero in Reth.*, lib. II, de Inventione. — (3) *In* VIII, *Physic.*, sent. 7. — (4) *Virg. Georg.*, III.

tous les caractères de la liberté dont les créatures irrationnelles sont douées afin de ménager la paix de leur être, la régulière disposition dans les parties du corps et l'apaisement des appétits, la satisfaction de la chair, et l'abondance des plaisirs ; c'est bien la liberté du cheval qui

> ... *Per aperta volans, ceu liber habenis,*
> *Æquora vix summa vestigia ponit arena* (1).

Mais c'est en vain qu'on y chercherait l'ombre des qualités nécessaires pour qu'elle soit dans les mains de l'homme ce qu'elle doit être, son instrument pour arriver au bonheur, à la tranquillité de son ordre, à la paix de l'âme rationnelle, laquelle n'existe qu'à la condition que tout ce qu'il a de commun avec les bêtes soit soumis à l'âme raisonnable ; qu'il contemple par l'esprit la vérité et qu'il agisse selon cette lumière.

L'humanité révolutionnaire, en se posant comme libre, pèche donc contre la vérité : sa liberté n'est que la contrefaçon, la superfétation bâtarde de la liberté ; elle n'est pas *potentia*, dit saint Augustin, *sed pestilentia, non domina, sed ancilla*, et cela à un degré d'autant plus infime qu'elle ne s'en doute nullement, qu'elle ne ressent pas le moindre scrupule de vivre en-dehors de la loi qui renferme l'ordre naturel de la dignité et de l'honneur de l'homme,

(1) *De libero arbitrio*, III, 25.

ni d'être sous le joug d'une tyrannie telle que l'esclavage par la domination de l'homme est moins honteux.

On prétend que la voie universelle de délivrance pour l'âme humaine, le seul moyen de faire arriver l'homme à l'état de parfaite liberté, c'est la science. C'est la coutume de l'erreur de promettre avant tout la science, la découverte de tous les secrets, afin de se rendre plus appétissante et plus propre à tromper. Cette convoitise orgueilleuse et curieuse de l'erreur est ce que symbolise cette femme effrontée, impudente, l'énigme de Salomon, que j'ai rencontrée, dit saint Augustin (1), cette femme qui, assise sur le seuil de sa demeure, s'écrie : Mangez sans crainte les pains cachés et buvez l'eau secrète qui est si douce (2).

Il y a, dans cette prétention, l'une des illusions les plus absurdes. Autant vaudrait dire que la nourriture qu'on croit prendre dans un songe aurait le moyen de refaire une santé délabrée. En dehors de la charité, qui est sa plénitude, la science n'est bonne qu'à aiguiser la malice de l'homme : *ubi major est scientia, ibi fortior est malitia,* et à donner non la fermeté de la liberté, mais l'enflure de l'orgueil et une vanité désastreuse (3). C'est-à-dire que la science n'a d'efficacité que pour nourrir les passions, lesquelles sont l'ivraie qui empêche le bon grain de la liberté de lever.

Entre mille raisons qu'on en pourrait donner, nous en

(1) *Conf.*, III, 6. — (2) *Prov.*, IX, 36. — (3) S. Aug., *Ep.* 307, 5.

indiquerons une seule : c'est que cette science de la Révolution est un mensonge. Elle enseigne à vivre d'une façon tout à fait contraire à celle dont l'homme doit vivre; elle enseigne à vivre selon soi-même et non selon Dieu, et prétend que nous pouvons être heureux même en ne vivant pas dans les conditions qui, seules, peuvent nous rendre heureux. Qu'y a-t-il de plus mensonger que cette sagesse? Or, la liberté n'existe que là où est la vérité.

On fait appel à ce sujet au rayon de lumière que la raison met en nous et dont le développement spontané aurait pour résultat notre perfection, notre liberté.

Mais qu'on se souvienne que cet élément est en nous, non par la nature elle-même, mais par la participation de ce bien infini qui n'a sa mesure qu'en lui-même; et il n'y a pas de lumière, si elle ne vient de l'azur qui ne se trouble jamais (1), du Père des lumières en qui il n'y a ni changement, ni ombre de vicissitude (2). Aussi longtemps donc que l'homme est soumis à cette lumière divine, il est une lumière; mais, du moment qu'il se complaît en lui comme s'il était lui-même la lumière, il tombe dans les ténèbres, dans l'ombre de la chair ou de son venin(3), et, précipité par le poids de l'orgueil, il s'engouffre dans les œuvres de son subjectivisme égoïste et désordonné. C'est le cas de Narcisse qui, frappé par l'image de sa vivante beauté, aime une chose sans corps, et dans sa cré-

(1) DANTE, *Parad.*, XIX. — (2) *Ep. Jacob*, c. 27.— (3) Dante, l. c.

prétentions nous tenait lieu de l'éternité la plus élevée, la ruse de la vanité, de la vérité la plus certaine, et l'esprit de parti, de la charité la plus indivisible. *Hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani* (1).

Or, dans cet assujettissement de l'humanité à l'injustice et dans les œuvres qui en sont le fruit, pourrait-on trouver la moindre trace de cette liberté qui est l'apanage divin de l'homme et qui le distingue d'entre toutes les créatures dépourvues de raison en l'élevant au dessus d'elles ?

Car la liberté, en sa qualité de vertu de l'homme, doit nécessairement, nous l'avons indiqué plus haut, être une disposition, un état convenant à la raison, comme quelque chose qui lui est naturel (2). La vertu, dit Aristote (3), est la disposition du parfait au mieux, mais ce parfait doit être disposé selon la nature : *quod perfectioni naturæ deesse perspexeris*, dit saint Augustin, *id voca vitium* (4). Et personne n'ignore que la nature d'une chose est surtout la forme selon laquelle chaque être ressort à son espèce. Comme donc l'homme est constitué dans son espèce par l'âme raisonnable, il n'y aura de vertu, selon la nature de l'homme, qu'autant que cette vertu conviendra à la raison : tout ce qui est contre la raison ne sera que le mal, que le vice.

Or, la liberté de la Révolution a bien l'air de posséder

(1) *De conf.*, IV, 1. — (2) *Cicero in Reth.*, lib. II, de Inventione. — (3) *In* VIII, *Physic.*, sent. 7. — (4) *Virg. Georg.*, III.

tous les caractères de la liberté dont les créatures irrationnelles sont douées afin de ménager la paix de leur être, la régulière disposition dans les parties du corps et l'apaisement des appétits, la satisfaction de la chair, et l'abondance des plaisirs ; c'est bien la liberté du cheval qui

> ... *Per aperta volans, ceu liber habenis,*
> *Æquora vix summa vestigia ponit arena* (1).

Mais c'est en vain qu'on y chercherait l'ombre des qualités nécessaires pour qu'elle soit dans les mains de l'homme ce qu'elle doit être, son instrument pour arriver au bonheur, à la tranquillité de son ordre, à la paix de l'âme rationnelle, laquelle n'existe qu'à la condition que tout ce qu'il a de commun avec les bêtes soit soumis à l'âme raisonnable ; qu'il contemple par l'esprit la vérité et qu'il agisse selon cette lumière.

L'humanité révolutionnaire, en se posant comme libre, pèche donc contre la vérité : sa liberté n'est que la contrefaçon, la superfétation bâtarde de la liberté ; elle n'est pas *potentia*, dit saint Augustin, *sed pestilentia, non domina, sed ancilla*, et cela à un degré d'autant plus infime qu'elle ne s'en doute nullement, qu'elle ne ressent pas le moindre scrupule de vivre en-dehors de la loi qui renferme l'ordre naturel de la dignité et de l'honneur de l'homme,

(1) *De libero arbitrio*, III, 25.

ni d'être sous le joug d'une tyrannie telle que l'esclavage par la domination de l'homme est moins honteux.

On prétend que la voie universelle de délivrance pour l'âme humaine, le seul moyen de faire arriver l'homme à l'état de parfaite liberté, c'est la science. C'est la coutume de l'erreur de promettre avant tout la science, la découverte de tous les secrets, afin de se rendre plus appétissante et plus propre à tromper. Cette convoitise orgueilleuse et curieuse de l'erreur est ce que symbolise cette femme effrontée, impudente, l'énigme de Salomon, que j'ai rencontrée, dit saint Augustin (1), cette femme qui, assise sur le seuil de sa demeure, s'écrie : Mangez sans crainte les pains cachés et buvez l'eau secrète qui est si douce (2).

Il y a, dans cette prétention, l'une des illusions les plus absurdes. Autant vaudrait dire que la nourriture qu'on croit prendre dans un songe aurait le moyen de refaire une santé délabrée. En dehors de la charité, qui est sa plénitude, la science n'est bonne qu'à aiguiser la malice de l'homme : *ubi major est scientia, ibi fortior est malitia,* et à donner non la fermeté de la liberté, mais l'enflure de l'orgueil et une vanité désastreuse (3). C'est-à-dire que la science n'a d'efficacité que pour nourrir les passions, lesquelles sont l'ivraie qui empêche le bon grain de la liberté de lever.

Entre mille raisons qu'on en pourrait donner, nous en

(1) *Conf.*, III, 6. — (2) *Prov.*, IX, 36. — (3) S. Aug., *Ep.* 307, 5.

indiquerons une seule : c'est que cette science de la Révolution est un mensonge. Elle enseigne à vivre d'une façon tout à fait contraire à celle dont l'homme doit vivre; elle enseigne à vivre selon soi-même et non selon Dieu, et prétend que nous pouvons être heureux même en ne vivant pas dans les conditions qui, seules, peuvent nous rendre heureux. Qu'y a-t-il de plus mensonger que cette sagesse? Or, la liberté n'existe que là où est la vérité.

On fait appel à ce sujet au rayon de lumière que la raison met en nous et dont le développement spontané aurait pour résultat notre perfection, notre liberté.

Mais qu'on se souvienne que cet élément est en nous, non par la nature elle-même, mais par la participation de ce bien infini qui n'a sa mesure qu'en lui-même; et il n'y a pas de lumière, si elle ne vient de l'azur qui ne se trouble jamais (1), du Père des lumières en qui il n'y a ni changement, ni ombre de vicissitude (2). Aussi longtemps donc que l'homme est soumis à cette lumière divine, il est une lumière; mais, du moment qu'il se complaît en lui comme s'il était lui-même la lumière, il tombe dans les ténèbres, dans l'ombre de la chair ou de son venin(3), et, précipité par le poids de l'orgueil, il s'engouffre dans les œuvres de son subjectivisme égoïste et désordonné. C'est le cas de Narcisse qui, frappé par l'image de sa vivante beauté, aime une chose sans corps, et dans sa cré-

(1) Dante, *Parad.*, XIX. — (2) *Ep. Jacob*, c. 27.— (3) Dante, l. c.

dulité, poursuit une image fugitive, ne s'apercevant pas que

Ista repercussæ, quam cernit, imaginis umbra est.

D'où il suit que, comme la jaune cire sous l'influence d'un feu léger, et comme les frimas du matin aux tièdes rayons du soleil, ainsi, amolli par l'amour de lui-même, il se fond,

Et neque jam color est mixto candore rubori,
Nec vigor, et vires, et quæ modo visa placebant,
Nec corpus remanet (1).

Cette humanité révolutionnaire n'est pas non plus le droit. Qu'y a-t-il d'inné dans l'homme? demande Gentz avec sa perspicacité habituelle(2), dans l'homme considéré dans l'état de nature, tel que le suppose la Révolution? I. La liberté, c'est-à-dire la liberté physique. II. L'instinct d'étendre cette force originelle aussi largement que les circonstances extérieures le permettent. III. La perception de la nécessité de mettre des limites à cette impulsion en présence du concours des agents qui ont le même instinct, lequel ne saurait être satisfait qu'à la condition de trouver devant lui cette barrière.

Il a la liberté comme être autonome, l'instinct comme être animal, la perception comme être de raison. Or, cette liberté innée n'est pas le droit, l'instinct inné n'est pas le droit, la perception innée n'est pas le droit.

(1) Ovid., *Métam.*, III, 430, 495. — (2) *Kants Rechtslehe*, *Gents Briefe aufzætzen aufzeichnungen. Erst. Band.*

Le droit ne se dessine que par suite de la détermination des limites de la liberté, ce qu'il n'y a pas moyen de concevoir sans l'intervention d'une loi ou d'une autorité supérieure.

Tout ce qu'on dit des droits innés ou imprescriptibles au point de vue révolutionnaire n'est donc qu'un non-sens, une fable et une utopie.

Enfin cette humanité n'est pas l'égalité. Saint Augustin (1) remarque que, dans les saintes Écritures, les deux cités, la terrestre et la spirituelle, se distinguent dès les temps primitifs par leurs générations diverses, et que, jusqu'au déluge, elles se sont composées des générations des hommes vivant selon l'humanité et des générations des fils de Dieu vivant selon Dieu. Qu'est-ce donc que nous trouvons dans la société des fils de l'homme à son origine ? Nous trouvons que Caïn, voyant que Dieu regardait d'un œil favorable les présents d'Abel et non les siens, fut vivement affligé de cette inégalité, et que, enflammé par la passion de l'envie, il tua son frère. Où il faut noter qu'Abel n'avait pas comme Caïn la cupidité des biens terrestres, de sorte que celui-ci eût dû craindre la gêne, son frère vivant; mais qu'il cultivait la piété, dont la possession non seulement ne s'amoindrit pas par le partage, mais s'étend, au contraire, d'autant plus qu'elle trouve plus de cœurs unis pour la pratiquer : en un mot, la piété est un

(1) *De Civit.*, XV, 8.

bien qu'on ne saurait posséder, si l'on voulait ne le partager avec personne. Malgré tout cela, Caïn se décide à faire disparaître cette inégalité ; mais, au lieu de s'y prendre par l'imitation de son frère, en changeant de conduite envers Dieu, emporté par l'envie, il le fit par le fratricide. Ce fait historique, pris sur le vif des mœurs et du caractère du fondateur de la société des enfants du siècle, nous fait voir que, dans l'état de nature, il n'y a moyen, ni d'empêcher le développement de ce qui est une loi ontologique du monde, la loi des inégalités, ni d'en corriger ou régulariser les effets conformément à la raison ; c'est comme un miroir où se reflète sensiblement la justesse presque mathématique du raisonnement qu'établit Donoso Cortès sur l'absurdité de cette théorie de l'égalité absolue des hommes en général (1). Permettez à l'homme le libre développement de sa personnalité, et aussitôt l'égalité expire sur les hiérarchies et la fraternité sur la concurrence. Proclamez l'égalité, la liberté s'enfuit et succombe. Si les hommes pouvaient être égaux, ils se dévoreraient entre eux.

La nature de la Révolution donc n'est que :

Triste solum, sterilis, sine fruge, sine arbore, tellus,
Frigus iners illic habitant.... et jejuna fames (2).

(1) Œuvres de Donoso Cortès, vol. II, Pensées diverses. — (2) Ovid. *Metam.*, VIII, 789.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE EST LIBRE ET LA GARDIENNE DE TOUTE LIBERTÉ. IMPORTANCE DU SAINT-SIÈGE DANS L'ÉGLISE ET DANS LE MONDE, COMME CENTRE D'UNITÉ.

Non, il n'y a que l'Église qui fournisse, en la perfectionnant, comme la trame du tissu du droit et de l'égalité, nous en avons indiqué la preuve : il n'y a que l'Église qui, à cette prérogative, réunit celle que nous avons énoncée, d'être libre elle-même, et la source, la gardienne de toute liberté.

L'Église, comme corps ou personne morale, est libre par sa nature : cette dignité lui appartient dans toute sa plénitude, comme une de ces notes distinctives et constitutionnelles qui sont l'effet et la démonstration de sa vérité.

En effet, la vie de l'Église, dans le sens tout à fait opposé à la vie de l'humanité révolutionnaire, roule, comme autour de son pivot, sur deux points : 1° l'affranchissement de toute erreur, de toute injustice ; 2° l'assujettissement par la vérité et par la charité à Jésus-Christ, à qui elle est enchaînée par des liens tellement indissolubles qu'elle ne pourra jamais en être séparée, ni par la mort, ni par la

vie, ni par les principautés, ni par les puissances, ni par tout ce qu'il y a de plus haut et de plus profond (1).

Et l'on comprend fort bien qu'il en doive être ainsi, lorsqu'on se rappelle qu'elle est le corps et la plénitude de Jésus-Christ (2), qu'elle est l'humanité que notre Sauveur a aimée jusqu'à se livrer lui-même pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant dans le baptême de l'eau par la parole de vie, pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, mais sainte et sans défaut (3).

Y a-t-il une liberté plus accomplie, plus glorieuse, plus féconde que cette liberté de l'Église ? Notre conclusion se fonde sur l'autorité de l'Apôtre qui, rempli d'une joie ineffable, salue avec le Prophète les gloires de l'Église et se réjouit avec les fidèles de ce que la Jérusalem céleste, notre mère, n'est pas esclave et n'engendre pas d'esclaves, comme Agar, figure de l'ancienne alliance ; mais que, comme la femme libre d'Abraham, Sara, son ombre et son image prophétique, elle est libre et n'engendre que des libres (4).

L'Église, disons-nous, non seulement est libre, mais engendre des enfants libres, c'est-à-dire qu'elle est la grande nourricière de la liberté.

D'abord c'est l'Église qui, enseignant que, par le péché

(1) *Ad Rom.*, VIII, 37, 38. — (2) *Ad Eph.*, I, 23. — (3) *Ad Eph.*, V, 25, 26, 27. — (4) *Ad Galat.*, XV, 21, 31.

originel, le libre arbitre de l'homme a été, il est vrai, affaibli, mais non détruit, défend la liberté qu'on appelle liberté de la nature, l'existence de la liberté humaine, contre tous ceux qui la combattent, soit explicitement comme les luthériens, soit d'une manière implicite et en principe, comme les jansénistes.

Mais, pour se convaincre qu'elle est la source des éléments constitutifs de la liberté, il suffit d'observer que la notion de la liberté, telle que nous l'avons définie, se résout en deux éléments : l'élément théorique touchant *liberum de ratione judicium*, l'arbitre de l'esprit, le jugement spéculatif; et l'élément pratique touchant la persuasion, la force et l'efficacité de la volonté. Le consentement de la volonté est appelé libre arbitre à cause de la liberté inamissible de la volonté et du jugement indéclinable de la raison qu'il porte toujours et partout avec lui : libre de lui-même à cause de la volonté, juge de lui-même à cause de la raison (1).

Donc, comme l'Église est *columna et firmamentum veritatis* (2) et la dépositaire du trésor des grâces dont Jésus-Christ a enrichi les hommes, n'est-il pas évident qu'elle a toutes ces forces intellectuelles et morales, ces principes d'élévation d'esprit et de grandeur d'âme d'où germe comme une fleur la liberté ?

(1) S. Bern., *de Gratia et lib. arbit. in initio*. — (2) I *Ad Thimoth.*, III, 15.

Et en effet, en commençant par la liberté spirituelle des chrétiens, avons-nous besoin de dire que l'Église en est exclusivement le canal et le ministre ? Car il est notoire qu'elle seule, comme coopératrice de l'œuvre divine, plante et arrose par son enseignement le champ mystique de la foi ; et ce n'est que par son intermédiaire que Dieu nous donne son accroissement, la grâce de Jésus-Christ qui, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, en tant que sagesse, nous pénètre du vrai savoir, afin de réparer en nous la liberté du jugement, et en tant que vertu, nous rend le plein pouvoir, afin de réparer la liberté de volonté. De sorte que, par la liberté du jugement, nous n'obéissions pas au péché dans la concupiscence, mais que nous regardions les choses permises comme notre bien, et que nous repoussions les choses défendues comme notre mal ; et, par la liberté de volonté, nous méprisions courageusement ce qui est contraire à la vérité et à la justice, et nous n'aimions que ce qui est permis et convenable (1).

Remarquons que cette liberté spirituelle est ce qui forme l'objet direct, en quelque sorte officiel et de première vue du ministère de l'Église : c'est la captivité du démon, du péché, de l'erreur, que Jésus-Christ *ascendens in altum captivam duxit* (2), et ses dons répandus sur l'Église ne portent par leur intention principale que sur les

(1) S. Bernard, l. c. — (2) *Ad Eph.*, IV, 8.

forces qui nous sont nécessaires pour nous délivrer de cette captivité.

Mais c'est précisément pour cela que cette liberté spirituelle est, pour ainsi dire, la tige où se greffent et d'où germent, comme des branches, toutes les libertés de la vie morale dans les diverses ramifications où elle s'épanouit.

Et en effet, quant à la liberté de conscience, il est évident qu'elle ne saurait avoir toute sa force que par l'Église car ce qui donne le titre solennel, irrécusable, de se réclamer du droit d'adhérer à la vérité et d'en observer les lois, comme aussi d'exiger pour elle de tout pouvoir le respect et l'abstention de toute opposition, n'est-ce pas d'avoir pour garantie la foi, la sanction et l'autorisation de l'Église par la puissance divine d'enseignement dont elle est revêtue ?

On sait qu'à la liberté de conscience se rapporte et se rattache, comme une de ses manifestations sous une forme diverse, la liberté individuelle, notamment en ce qui touche le droit de l'individu de suivre la vérité, de pratiquer la vertu, de rechercher son bonheur, l'ensemble, en un mot, de ces droits que comporte la liberté personnelle, la raison des biens de la personne humaine, base et sommet de la liberté individuelle. N'est-ce donc pas l'Église qui, par la vérité spéculative et morale dont elle est la dispensatrice, et par les promesses de la vie présente et à venir dont elle contient les gages, élève et garantit la

liberté individuelle ? N'est-ce pas sous l'influence de l'Église qu'on a appris à disposer de l'homme avec grand respect (1), que l'homme n'est plus absorbé par la société, qu'il a une sphère d'action à lui, en-dehors de celle du pouvoir politique, que son individualisme enfin, entendu dans la saine acception du mot, s'est développé et ennobli ? Et n'y a-t-il pas lieu de penser que les débauches d'individualisme qui sont la plaie et la honte des races latines des temps modernes proviennent de ce qu'on a corrompu et perverti ce noble sentiment de liberté, et que cette force, cette liberté, au lieu de les garder pour le service de la vérité et de la justice, on les a gaspillées dans les désordres de l'erreur et de l'iniquité : *Libertatem dederunt in occasionem carnis* (2)?

Il en est de même de la liberté domestique : elle s'est élevée et affermie sous l'influence de l'enseignement de l'Église qui, tenant la société domestique dans des rapports de dépendance à l'égard de l'État, par tout ce qui dans son administration porte sur les lois de la propriété et sur les exigences d'intérêt public, réserve les *jura familiæ*, le bien de la nature ou de la paternité, et, sous l'égide de la responsabilité paternelle envers la vérité et la vertu, en fait la sphère d'action du chef de la famille, en écartant d'elle l'ingérence de tout étranger

(1) *Sap.*, XII, 15. — (2) *Ad. Gal.*, V, 12.

qui *sine sollicitudine parens, sine luctu orbus longa patruum vota repente adæquare auderet* (1).

Il en est de même enfin de la liberté politique. N'est-ce pas l'Église qui en est le palladium, alors que, distinguant entre le sujet et l'objet du pouvoir, ce que confond la Révolution, elle inculque d'un côté, que le peuple n'est pas le sujet du pouvoir, ainsi que le veulent les révolutionnaires; qu'il n'est pas à l'autorité politique ce qu'est le mandant au mandataire, mais ce qu'est l'inférieur au supérieur, et d'autre part, elle fait de l'autorité souveraine un ministère, non seulement politique, mais paternel, par l'obligation qu'elle lui impose, que ce soit un individu ou une personne morale, qu'il tienne ses fonctions de l'élection ou de la naissance, dans un état démocratique ou dans une monarchie, de ne pas rechercher dans le pouvoir la satisfaction de son ambition, ou le vain orgueil d'être au dessus de tous ; mais, au contraire, le moyen de servir ses frères, comme le Fils de Dieu, qui n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir les autres (2) ?

Tout ce que nous venons de dire non seulement prouve la vérité de la liberté chrétienne, mais nous en dévoile l'esprit, les fruits, l'économie, toute la vie.

C'est-à-dire que, comme elle est la floraison de la charité, ainsi qu'on n'aura pas manqué d'en faire la remarque,

(1) Tacit., *Ann.*, XV, 19. — (2) *L'Eglise et la civilisation*, par S. E. le cardinal Pecci, aujourd'hui S. S. le Pape Léon XIII.

on voit par là que la liberté, à l'imitation de la charité, est chaste, amie de la paix, dévouée à la vérité, ennemie de l'injustice, point envieuse, point dissimulée, point téméraire, point intéressée ; que ses fruits sont comme ceux de la charité, la paix et la vie ; que, comme la charité et selon les différents états de la charité, elle a son commencement, son progrès, sa perfection, *eo plenior est, quo plenior est charitas ;* que, pas plus que la charité enfin, la liberté ne saurait être ici-bas parfaite selon son absolue totalité, toutes les créatures étant sujettes à la vanité et n'ayant la liberté pleine et parfaite que quand elles seront affranchies de cet asservissement à la corruption pour entrer dans la liberté et dans la gloire des enfants de Dieu (1).

Voilà comment l'Église est la dépositaire de toute vraie liberté en propageant et en appliquant l'œuvre d'affranchissement par laquelle le Fils de Dieu nous a fait vraiment libres (2). Voilà dans quel sens et avec combien de raison elle est appelée la loi de parfaite liberté, *lex perfectæ libertatis* (3).

Et comme Pierre et les Papes, ses successeurs, sont devenus la pierre de l'Église, le centre et le ciment de sa cohésion, on comprend : 1° Que le Saint-Siège a dû recevoir de celui qui en est la pierre angulaire, de Jésus-Christ, la force nécessaire pour défendre la charte de liberté qui

(1) *Ad Rom.*, VIII, 19, 22. — (2) Joan., VIII, 36. — (3) Jacob, II, 12.

a été donnée à l'Église; 2° Qu'il ne se laissera jamais réduire en la puissance de personne à quelque prix que ce soit : *ego sub nullius redigar postestate* (1) ; 3° Qu'en prêchant la vérité de la foi et l'amour de Dieu et des hommes, où la liberté humaine a son berceau, il ne se laissera jamais intimider, ni par les cachots, ni par les fers, ni par les assauts populaires, ni par les menaces royales, et que *ejus fides, quæ bellando non cessit, vincendo non tepescet* (2). 4° Qu'enfin il est dans l'ordre visible *vita animarum, vita vitarum*, la maison où notre bien est gardé intact, sans défaut, laquelle, demeurant toujours debout, fait que tous ceux qui s'en sont éloignés, individus ou nations, n'ont pas lieu de craindre *ne non sit quo redeant quia ipsi inde ruerunt* (3).

Voilà à quels desseins, à quelle masse d'intérêts est destinée à servir de pilier dans l'art divin, dans l'architectonique du mode moral, l'indépendance et la souveraineté religieuse de l'Église.

D'où il résulte :

I. Avec combien de raison saint Bernard dit que *de consummatione et statu Ecclesiæ finis omnium pendet*, que *nullum remanebit corpus, si hoc nutaverit* (4), et combien il est vrai de dire selon l'expression pittoresque de Dante (5),

(1) I *ad Cor.*, VI, 12. — (2) S. Leo, serm. V. — (3) S. Aug. *de Confess.*, IV, 16. — (4) *Super Cantic.*, serm. 68. — (5) *Parad.*, XXVII.

que le temps a ses racines dans l'ordre de l'Église et son feuillage dans les autres ordres.

II. Combien est absurde la maxime à la mode aujourd'hui chez tous les statolâtres d'en haut et d'en bas, que l'État, le pouvoir politique, est l'origine et la source de tous les droits, et qu'il jouit d'un droit qui n'a pas de limites (1); et avec quelle réserve et quelle discrétion il faut entendre le droit romain quand il appelle la jurisprudence : la connaissance des choses divines et humaines, la science du juste et de l'injuste (2); car la loi civile n'est la source que des devoirs juridiques, non des devoirs moraux, et ces devoirs juridiques, tout en devant s'inspirer des règles de l'ordre religieux et moral qui en sont l'idée mère, n'affectent que les relations extérieures de la vie sociale.

III. Avec combien de raison on reproche aux protestants d'avoir bouleversé de fond en comble l'économie divine de l'Église et de la société en ramenant l'Église à la condition du sacerdoce helléno-romain, à la condition d'un collège sous la dépendance du prince; et à certains publicistes catholiques de trahir de grandes velléités de réforme protestante à ce sujet, et de montrer qu'ils ont *fidem in multo fumo scintillantem*, lorsque, sur les errements d'Irnerius et de Pierre des Vignes, et de Marsilius de Pa-

(1) *Syllabus*, XXXIX. — (2) *Institut. I*, *de justitia et jure*, tit. 2.

doue, ils réduisent l'Église aux proportions d'une puissance subalterne de l'État.

IV. Enfin quelle est la portée et l'intérêt souverainement religieux du gouvernement temporel des Papes, par la garantie qu'il donne de l'indépendance et de la liberté de l'autorité apostolique dans l'exercice de son ministère, et combien il est vrai de dire que toutes les attaques de Dante contre cette souveraineté politique ne sont qu'un triste monument de l'entraînement des passions et des préjugés de partis dont ce grand génie a été victime. Il est évident que ce n'est que dans le cas contraire, quand *le bâton pastoral est joint à l'épée*, quand le pouvoir politique absorbe le pouvoir ecclésiastique, que *ces deux pouvoirs réunis par force vont mal ensemble* : qu'*étant dans la même main, ils ne se craignent plus l'un l'autre,* et que la règle de foi et des mœurs finit par devenir un instrument de politique : mais c'est retourner la situation que de mettre ces inconvénients à la charge du gouvernement temporel des Papes, alors qu'il n'est qu'un moyen providentiel d'ordre humain pour sauvegarder et garantir le libre exercice de l'autorité apostolique, pour empêcher que l'unité de l'Église, sous prétexte de la dépendance civile de son chef, ne soit mise en lambeaux par l'esprit d'antagonisme et de séparation entre nations ; pour qu'il y ait enfin toujours sur la terre, d'après les desseins de l'Évangile et selon la pensée et l'expression de Dante lui-même,

par Rome qui instruit l'univers, deux soleils éclairant les deux routes qui mènent au monde et à Dieu (1).

CHAPITRE VII.

L'AUTORITÉ APOSTOLIQUE EST L'AUTORITÉ PATRIARCALE DE LA NATURE RESTAURÉE ET ÉLEVÉE A L'ORDRE SURNATUREL : CARACTÈRES QUI, CONFORMÉMENT A SON ORIGINE DIVINE, RELÈVENT SON ÉTAT SURNATUREL ET LA DISTINGUENT DE L'AUTORITÉ PATRIARCALE DE LA NATURE.

L'autre point à mettre en relief, c'est que le pouvoir apostolique représente pour l'Église l'autorité universelle, fondamentale et pleine de Jésus-Christ : 1° Parce qu'elle est ce *medius sinus Dei* dont parle l'Écriture, étant l'émanation, l'extension de la même mission divine qu'a reçue Jésus-Christ : Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie, *sicut misit me Pater, et ego mitto vos* (2) ; ou la personnification la plus haute de ce pouvoir qui fut en Jésus-Christ dans sa raison adéquate et par excellence, comme une propriété découlant de l'union hypostatique avec le Verbe, ayant par conséquent son fondement, non seulement dans l'Incarnation, mais encore dans les mérites et dans l'effusion du sang de notre Sauveur. Ce qui explique pourquoi l'autorité apostolique a, comme dit saint Léon, une union

(1) DANTE, *Purgatorio*, c. XXI. — (2) Joan, XX, 21.

indéfectible avec le même sacerdoce éternel de Jésus-Christ (1). 2° Parce qu'elle est l'image expresse de Jésus-Christ, ayant été pétrie des principes de son esprit, et affermie en lui par l'onction sainte qu'il a répandue sur elle et par l'éclat de dons caractéristiques dont il l'a marquée ; et représentant par là l'humanité à l'état de sa perfection, à la mesure de l'âge de la plénitude du Sauveur. 3° Parce qu'elle a été revêtue de la gloire qu'avait Jésus-Christ d'être un avec son Père.

« La gloire que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un (2) ; » car, d'après ce modèle de la Trinité, dont la puissance est une et indivise, l'autorité apostolique, par la chaire de saint Pierre, qui en est le centre et la source, demeure une, quoiqu'elle paraisse être multiple par la largeur de son abondante fécondité et de son expansion.

L'autorité apostolique n'est donc que l'expression la plus haute et la plus pleine de la paternité de celui de qui découle toute paternité dans le ciel et sur la terre. Elle est pour l'Église, par son pouvoir didactique, ordinatif et liturgique, ce qu'était l'autorité patriarcale dans la nature, ou, pour représenter l'idée de cette autorité naturelle dans une image historique des plus brillantes et que rappelle le sujet que nous traitons, l'autorité apostolique est ce qu'était l'autorité patriarcale dans le Sénat romain, lequel,

(1) S. Leo, serm. V, 6. — (2) Joan., XVII, 22.

en tant que dépositaire, interprète et gardien de la loi naturelle, en était une personnification; mais elle est cette autorité paternelle de la nature rehaussée de l'état d'impuissance et d'oblitération où elle gisait, refaite et élevée à l'ordre surnaturel. Or, par la différence d'origine et d'ordre de ces deux puissances, qui ne voit que, relativement à la mission de garder les vérités et les lois éternelles, l'autorité apostolique doit l'emporter sur l'autorité du Sénat, comme le Ciel sur la terre, l'Éternité sur le temps, l'esprit sur le corps?

En effet, il n'est pas besoin d'une longue démonstration pour prouver que l'autorité apostolique surpasse infiniment le Sénat romain par l'ensemble de ces prérogatives qui, en outre et par connexité naturelle de l'autorité divine de son origine, constituent son caractère surnaturel, c'est-à-dire par la dignité de raison finale qu'elle possède dans l'ordre des choses humaines, par son universalité, sa durée et son infaillibilité.

Par sa dignité de raison finale dans l'ordre des choses humaines. Dans la société à l'état de nature, c'est l'idée de la cité qui était le mobile principal de la vie humaine. Ce qui s'explique naturellement par l'influence du caractère de la puissance laïque qui était en même temps le sujet du pouvoir sacré, autant que par l'ignorance où l'on était de la fin surnaturelle et par la prédominance exclusive des préoccupations terrestres qui en résultait. Ainsi,

par toutes ces raisons ensemble, la religion, dans l'état de nature, était coordonnée, ou plutôt subordonnée aux intérêts humains, ou, en d'autres termes, la cité se transformait en source de toute loi, de tout droit, de toute justice, la justice ne se résumant en dernière analyse que dans la justice humaine, dont la cité était le foyer et le principe de vie. Par là, on peut se rendre compte pourquoi, pour Platon, Aristote et les autres sages du paganisme, la somme de la vertu consiste dans la vie civile, et la science politique est le *nec plus ultra* de la science morale.

On remarquera que c'est ce point de vue qui est le type de la politique hybride, qui se donne bien l'air de croire en Dieu, mais, emportée moins par la charité de faire le bien que par la soif de l'ambition, *utitur Deo, ut fruatur mundo; non utitur mundo, ut fruatur Deo;* et que c'est sous l'influence de cette notion des rapports entre la religion et l'État que se développa le ferment de préventions, d'erreurs et de haines qui poussa les Romains, et puis, à leur imitation, les fauteurs de statolâtrie de tous les temps et de tous les lieux, à dénoncer et à poursuivre l'Église comme l'ennemi le plus dangereux de la société.

En effet, cette manière de voir la religion sous la dépendance de l'État alla si loin chez les Romains, lorsque, ayant cessé de glorifier Dieu comme il convient, ils s'évanouirent dans leurs pensées et leur cœur insensé s'obsurcit, qu'ils ne regardèrent plus la religion que

comme un écoulement des institutions civiles; à leurs yeux, la cité passait avant la religion, tout comme le peintre passe avant la peinture, l'ouvrier avant son œuvre.

C'est à force d'envisager ainsi les choses sacrées que Varron, comme il a été dit plus haut, dans les livres qu'il a écrits sur les antiquités romaines, donne le premier rang aux choses humaines sur les choses divines, quoique, par la raison qu'il apporte de cette préférence d'ordre, il semble avoir voulu caractériser finement la vanité des principes religieux des Romains. S'il avait, dit-il, à fonder une nouvelle cité, il parlerait, selon qu'il est naturel, d'abord des dieux, et ensuite des hommes; mais, ayant à traiter d'une cité déjà ancienne, il ne pouvait se dispenser de se conformer à ses usages. Que veut-il dire par là, sinon que ces institutions sacrées des Romains sont l'œuvre des hommes, au même titre qu'une peinture, que la structure d'un édifice; qu'il doit, par conséquent, placer les hommes avant leurs œuvres, mais qu'il ne veut pas mettre la nature humaine au-dessus de celle des dieux (1)?

En raisonnant la préférence qu'il donnerait hypothétiquement aux choses divines sur les choses de l'État, Varron ne nous fait-il pas pressentir que, par l'ordre chrétien, l'axe du monde moral, son centre de gravitation, doit être déplacé, et qu'il n'est plus dans la cité terrestre, mais dans

(1) S. Aug., *de Civit.*, VI, 4.

la cité aux solides fondements qui a été l'attente d'Abraham et dont l'architecte a été Dieu lui-même (1), dans l'Église? La cité terrestre s'est fait les dieux qu'elle a voulu : elle les a pris partout, même parmi les hommes; mais cette cité céleste qui chemine sur terre, ne fait pas de faux dieux; elle est elle-même l'œuvre de Dieu, pour en être le vrai sacrifice.

En effet, l'ordre chrétien, la religion, c'est le salut ou le bonheur éternel : c'est là le but de toute chose, et tout le reste doit s'y rapporter. Aussi saint Bernard s'écrie-t-il (2) que Dieu a un soin particulier de l'Église qui représente ce suprême intérêt. Nous ne nions pas la Providence pour les créatures, mais c'est l'épouse qui revendique les soins. Et quelle est cette épouse, sinon la société des justes?

Or, il est superflu d'observer que tout ce qu'on dit de la perfection de l'Église se rapporte surtout à l'autorité apostolique, qui la gouverne et qui est dépositaire de toute la substance de la gloire de Jésus-Christ, de même que la gloire d'une armée revient à son chef, et la gloire d'un état à son souverain.

Par ce qu'elle est, et par les intérêts religieux qu'elle est destinée à servir, l'autorité apostolique est donc, dans le plan divin du monde moral, comme la cheville ouvrière qui, tout en restant immobile au centre, fait tout mouvoir autour d'elle: la limite en est le ciel, l'espace en est

(1) *Ad Heb.*, XI, 10. — (2) *Sup. Cantic.*, serm. 68.

l'esprit de Dieu, dans lequel ont leur force motrice les ressorts qui la poussent et la vertu qu'elle répand, et ce mouvement n'est déterminé par aucune autre force, mais il les détermine, au contraire, et donne la mesure des autres mouvements.

Par l'universalité, l'autorité apostolique surpasse celle du Sénat; celui-ci ne s'élevant, comme il est évident, qu'au dessus du monde romain, tandis que l'autorité apostolique comprend, comme l'Église catholique, le monde tout entier. Ce n'est qu'à elle que s'adressent les paroles d'Isaïe : Étends l'enceinte de ton pavillon, développe les voiles de tes tentes; n'épargne rien, allonge tes cordages, affermis tes pieux; tu pénétreras à droite, à gauche, ta postérité héritera des nations, et remplira les villes désertes. Ne crains pas, tu ne seras pas confondue, tu n'auras point à rougir..... Celui qui t'a créé sera ton Seigneur et ton Rédempteur; le saint d'Israël sera appelé le Dieu de toute la terre (1).

Par la durée. L'existence du Sénat était limitée par les conditions de durée et de convenances politiques de la République romaine : l'autorité apostolique, au contraire, durera toujours, aussi longtemps que le monde, parce que, de même que l'Église est perpétuelle, de même cette puissance, qui est la condition et la garantie de sa perpétuité, demeurera perpétuellement.

(1) Is., LIV, 2 et seq.

On aura beau dire que l'Église et l'autorité apostolique sont des institutions bonnes pour une société à l'état d'enfance, et qu'elles n'ont plus de raison d'être à l'époque où, par leurs lumières, les hommes ont atteint l'âge viril; car tous les progrès du monde ne feront jamais que les hommes, dans leurs rapports avec Dieu, soient autre chose à eux seuls que *terra sine aqua;* ils ne feront jamais que *fons vitæ et lumen in quo videbimus lumen* se trouvent autre part qu'en Dieu; ils ne feront jamais, en un mot, qu'on puisse se passer d'un guide dans le domaine de la religion pour ne pas tomber dans l'erreur, et de la grâce pour croire et pratiquer les enseignements de la foi.

Les ennemis de l'Église ne se feront pas faute de chercher à l'anéantir par la violence ou par la ruse; il y aura sans doute, même à l'ère de grâce ou de liberté chrétienne, des Sallustes, des Crispus et des Asinius Gallus qui, ne connaissant d'autre type d'empire que celui des empereurs païens de Rome, tâcheront d'écarter l'autorité apostolique ou d'en entraver l'action, à ce même titre de l'unité de l'empire que Tibère invoqua pour abolir le Sénat romain, et ils ne manqueront pas, selon leur coutume, de *commovere servulis Dei de Cæsare invidiam* (1), mettant en avant le nom de la souveraineté pour soutenir cette calomnie, comme si la défense des droits et des intérêts de l'Église était une entreprise contre les attributions

(1) S. Ambros., *De tradendis Basilicis.*

et l'existence de l'État. Mais tout sera en pure perte. L'Église peut être attaquée, elle ne peut être vaincue. Elle est cette force dont il est vrai de dire sans restriction :

Merses profundo, pulchrior evenit,
Per damna, per cædes, ab ipso
Ducit opes animumque ferro.

Car il ne faut pas oublier ce que nous avons dit plus haut, qu'elle est le prix du sang de Jésus-Christ. Qui donc, pour abolir l'autorité apostolique, rendra le prix que Jésus-Christ l'a achetée? Qui lui redonnera le sang innocent qu'il a versé ? *Non se interponat, nec vi, nec insidiis, leo et draco* (1).

CHAPITRE VIII

CONTINUATION DU CHAPITRE PRÉCÉDENT : PRINCIPE ET CARACTÈRE DU PRIVILÈGE DE L'INFAILLIBILITÉ.

Enfin, par l'infaillibilité. Mais qu'est-ce que l'infaillibilité, quelle en est la cause et la forme, la matière et la portée ?

Comme ces questions sur l'infaillibilité sont envelop-

(1) Aug., *de Confess.*, IX, 13.

pées d'idées fausses et absurdes de la part des ennemis de l'Église, et qu'elles ont un rapport intime avec notre sujet, nous nous croyons obligés de donner à ce point des développements un peu plus amples.

Pour connaître la solution de ces questions, il suffit de se rendre compte du passage de saint Paul qui en renferme le noyau, la substance. Le même Dieu, dit saint Paul, qui a dit à la lumière de resplendir au sein des ténèbres, a éclairé lui-même nos cœurs, pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ, et nous portons ce trésor dans des vases d'argile, afin que sa grandeur vienne de la puissance de Dieu et non de nous (1).

Or, il est évident que ce que dit l'apôtre des lumières surnaturelles de son autorité apostolique entre dans la constitution divine de cette autorité, c'est-à-dire qu'elles en sont la condition providentielle, permanente et générale.

On voit donc tout d'abord que le don de l'infaillibilité de l'autorité apostolique s'explique par la lumière que Dieu fait briller en elle en réfléchissant le visage de Jésus-Christ. En effet, pour connaître plus en particulier le caractère de cette opération surnaturelle, il faut se rappeler que Jésus-Christ, non seulement a fait connaître le nom de Dieu aux apôtres, mais a promis de le leur faire

(1) II *ad Cor.*, IV, 6, 7.

connaître encore : *et notum feci eis nomen tuum et notum faciam* (1); en d'autres termes : Dieu s'est engagé à venir en aide, par la présence du Saint-Esprit, à l'autorité apostolique dans l'accomplissement officiel de son ministère doctrinal. N'est-on pas autorisé par là à dire que Dieu a presque imprimé dans l'esprit de l'autorité apostolique, au sujet et dans les limites de l'exercice solennel de son pouvoir symbolique, la forme et le mouvement de la lumière dite de foi, de prophétie, de grâce, ou bien qu'il lui a attaché *immobiliter* le don de participer à une similitude avec l'intelligence du Verbe éternel fait homme, non sans doute selon le même mode infini de connaissance divine, mais en ce sens, qu'elle a la connaissance, la perception exacte de Jésus-Christ, et que sa science des choses divines ressemble à celle de Jésus-Christ, comme la science du disciple ressemble à celle du maître ? C'est là, en effet, ce que donne à entendre Jésus-Christ, en priant son Père de sanctifier les apôtres dans la vérité, et en disant qu'il s'est sanctifié lui-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité (2). Car le nom de sainteté comporte deux choses, la pureté et la fermeté. Or, les apôtres, c'est-à-dire l'autorité apostolique a été sanctifiée dans ce double sens dans la vérité, dans le sens de la pureté, en tant que, soutenue par l'assistance de Dieu, elle ne se souille pas du mélange de la science

(1) Joan., XVII, 26. — (2) Joan., XVII, 17, 19.

mauvaise et demeure toujours unie à la vérité suprême : dans le sens de la fermeté, en tant que son esprit s'appuie toujours sur la vérité divine, comme sur sa dernière fin et son premier principe, et que ni la mort, ni la vie, ne la séparent de la charité de la vérité. C'est donc par l'esprit de Jésus-Christ qu'elle possède, que l'autorité apostolique connaît tout ce qui est en Dieu, de même que l'homme, par l'esprit de l'homme qui est en lui, connaît tout ce qui est dans l'homme. Par la participation de cette lumière divine, connaissant et jugeant toutes choses, elle pénètre tout, même les profondeurs de Dieu, elle juge de tout selon Dieu (1), elle a enfin comme le génie pour saisir l'art de la divine sagesse et le sens de la parole de Dieu, pour voir *intus, quid sonet foris in syllabis temporum.*

Par cette aptitude divine qui fait, pour ainsi dire, le fond de son esprit, l'autorité apostolique est ce *mens prudens cujus auris interior posita est ad æternum verbum Dei* (2), et par conséquent, en adhérant sans cesse et sans défaillance à la lumière, en la puisant avec une fidélité sans fin, elle devient elle-même lumière, *rapiens splendorem semper stantis æternitatis :* et, bien qu'elle ait personnellement en elle-même une mutabilité qui pourrait l'obscurcir et la refroidir, elle n'éprouve officiellement aucun changement, reposant dans l'illumination du Saint-Esprit, brillant et

(1) I *ad Cor.*, II. — (2) S. Aug., *de Confes.*, XI, 6.

brûlant de sa lumière, devant laquelle les ténèbres n'ont pas d'obscurité, et la nuit éclaire comme le jour.

Inutile de remarquer que cette vérité surnaturelle, l'autorité apostolique ne la perçoit pas *in visione matutina*, comme parle saint Augustin, c'est-à-dire dans la vision de l'essence divine, mais qu'elle s'imprime à son intelligence par *visionem vespertinam*, par la connaissance de l'art et des œuvres de Dieu, par la voie de la doctrine, par l'illumination de l'Évangile, en un mot, qui, à cause de cela, est appelé *gloria Christi* (1), en prenant largement le mot d'évangile dans le sens de toute révélation, soit écrite, soit orale.

C'est donc l'Évangile qui est la face, la splendeur et le miroir de Jésus-Christ, par lequel Dieu brille tellement dans l'esprit de l'autorité apostolique, qu'elle pénètre les secrets de la loi divine ; *legit foris, et agnoscit intus tot paginarum opaca secreta* ; et, préservée de toute témérité et de tout mensonge dans ses lèvres intérieures et extérieures, *nec fallitur in eis (scripturis), nec fallit ex eis*.

On voit par là que cette lumière divine que comporte l'assistance divine promise dans la personne du bienheureux Pierre à ses successeurs les Papes, afin que le troupeau de Jésus-Christ, éloigné par eux du pâturage de l'erreur, fût nourri de la céleste doctrine, est *habitu* toujours dans l'autorité apostolique, mais qu'elle ne s'ex-

(1) II *ad Cor.*, IV, 4.

plique *actu* que par manière d'impression passagère, à l'occasion de l'exercice solennel du magistère dogmatique ; c'est-à-dire lorsque, soit parlant *ex cathedra*, soit en convoquant des conciles œcuméniques, soit en consultant l'Église dispersée dans l'univers, soit par des synodes particuliers, etc., le Pape définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être crue par l'Église universelle. Bien donc que l'Église contemple la gloire du Seigneur sans ce voile de l'Ancien Testament déchiré par Jésus-Christ, et qu'elle ne reçoive pas sa lumière d'une autre source que les esprits supérieurs, cependant la connaissance qu'elle a de Dieu n'est ni parfaite, ni totale. Il n'y a que les bienheureux dans le ciel, dit saint Augustin (1) qui n'ont pas besoin de lever les yeux vers le firmament et d'apprendre la parole de Dieu dans les livres. Là il est donné à l'esprit de connaître tout à la fois, non en partie, non à travers un voile, non comme dans un miroir, mais en tout, dans la manifestation de la vérité, face à face : car ils voient la face de Dieu toujours, et ils y lisent, sans distinction de temps, ce que veut sa volonté éternelle.

(1) *De Confess.*, XII, 12 ; XIII, 15.

CHAPITRE IX.

PORTÉE OU OBJET DE LA PRÉROGATIVE DE L'INFAILLIBILITÉ.

Quant à l'objet du pouvoir symbolique de l'Église, comme la manifestation qui a lieu par une lumière s'étend à tout ce qui est soumis à cette lumière; comme, par exemple, la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs, et la connaissance naturelle à tout ce qui est soumis à la lumière de l'intellect, ainsi, il est évident que le domaine, l'objet du pouvoir d'enseignement de l'Église est la science des clartés de Dieu qu'elle est appelée à répandre en réfléchissant le visage de Jésus-Christ.

Mais quelle est la science de ces clartés de Dieu dont l'Église est le ministre, et quelle en est la portée?

Il est évident que la science des clartés de Dieu est la science de la Religion chrétienne, de la foi ou de ses doctrines, et de la charité ou de ses lois. Et elle s'appelle de la sorte parce qu'elle nous dévoile et nous communique de la façon plus parfaite que jamais, la loi éternelle, cette vérité immuable qu'on appelle la loi de tous les arts et l'art du Dieu tout-puissant, la raison de la divine sagesse qui dirige tous les actes et tous les mouvements, soit

comme art, exemplaire et idée, en tant que par elle Dieu a tout créé ; soit comme loi, en tant que par elle il porte toutes choses vers leur fin.

Voilà quel est, au fond, l'objet dont l'Église connaît et qu'elle juge, *sicut auris verbum dijudicat et fauces comedentes saporem* (1).

Et d'abord, qu'est-ce que Jésus-Christ, principe, lumière, et amour de l'Église, sinon la beauté essentielle, *pulchritudo omnium pulchrorum ;* où est éminemment la perfection de tout être, de toute vérité, de toute bonté (2) ; puisque, comme fils de Dieu, il possède en lui-même, vraiment et parfaitement, la nature du Père, qu'il est son image réelle, et qu'il est enfin la lumière et la splendeur de l'intellect divin, étant le Verbe parfait qui exprime tout ce que contient la science du Père, attributs essentiels, personnels, œuvres divines et loi éternelle ?

Rien donc qu'en vertu du sens, de la perception, de la *sapida scientia* mystique et très secrète qu'elle possède de Jésus-Christ par le Saint-Esprit, l'Église entend la voix et voit l'éclat de la beauté de Dieu (3) en s'élevant à ce qui, selon l'expression de saint Augustin, est *visio nimis*

(1) Job., XII, 11. — (2) Le beau, dit saint Thomas (I,39,8) requiert trois conditions : I. L'intégrité ou la perfection, car tout ce qui n'est pas parfait, ne compte pas dans ce qui est beau ; II. La proportion convenable ou l'harmonie ; III. L'éclat. C'est pourquoi on nomme belles les choses qui ont une couleur brillante. — (3) Joan., V, 37 ; XIII, 31 ; XIV, 9.

ardua, où elle voit *quis sinus ille est alti secreti Dei*, et en contemplant l'éternité de Dieu créant immuablement des choses muables. Celui qui connaît la vérité, dit saint Augustin (1), connaît la lumière immuable par laquelle on voit le vrai, *et qui novit eam, novit æternitatem. Caritas novit eam.*

Mais on voit d'une façon plus précise et plus palpable ce vaste horizon où plane le pouvoir d'enseignement de l'Église, en considérant sa doctrine soit dogmatique soit, morale.

L'abrégé ou le fondement de la foi est, comme nous l'avons vu plus haut, la divinité de Jésus-Christ et le mystère de la sainte Trinité, qui nous fait connaître le nom de Dieu, c'est-à-dire *veram æternitatem, æternam veritatem, et veram caritatem*, qui est l'essence divine une et trine; une à cause de la divinité inséparable, trine à cause de la propriété des personnes, le Père qui est le principe sans principe, le Fils qui procède du Père par mode d'intelligence, comme Verbe, et le Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils par mode de volonté, comme amour (2).

Par où non seulement nous apprenons la cause efficiente du monde et la doctrine véritable touchant la liberté

(1) *Conf.*, VII, 10. — (2) La procession en général, comporte une action; mais en Dieu, l'action qu'elle comporte ne tend point à un terme extrinsèque, elle reste dans l'agent lui-même. Une telle action, dans une nature intellectuelle, est l'action d'intelligence et l'action de volonté. La procession du Verbe a lieu par une émanation intelligible : la parole intelligible émanant de celui qui parle et restant en lui. Pour l'opération de la volonté, on trouve

de la création, mais nous saisissons presque la loi ou le plan de la création de toutes choses ; nous entrons dans l'intelligence de ce grand dessein à la lumière des processions divines que nous apprend la foi par le mystère de la sainte Trinité ; puisque ces processions, en tant qu'elles renferment les attributs essentiels de Dieu, la science et la volonté, sont la raison et la cause de la production des créatures.

Car Dieu étant la cause des êtres par l'intelligence et la volonté, comme tout auteur d'une œuvre d'art, il a opéré la créature par son Verbe, qui est le Fils, et par son amour, qui est le Saint-Esprit ; de même que l'ouvrier opère par le Verbe conçu dans son intellect et par l'amour de sa volonté tendant vers quelque objet.

C'est pourquoi l'Écriture sainte, dans son langage mystérieux, insinue ces trois choses qu'il importe surtout de connaître au sujet de la créature : Qui l'a faite ? Dieu : cause efficiente ; par qui l'a-t-il faite? par le Verbe, sagesse de Dieu, art de l'œuvre : cause exemplaire ; pourquoi l'a-t-il faite? à cause du Saint-Esprit, parce que c'est bien ; sans nécessité, mais par bonté seule : cause finale.

en nous une autre procession, c'est-à-dire la procession d'amour, selon laquelle l'aimé est dans l'aimant, comme, par la conception du Verbe, la chose parlée ou comprise est dans l'être parlant ou comprenant. Donc, outre la procession du Verbe, il y en a une autre en Dieu, qui est la procession de l'Amour, et selon ces deux processions Dieu comprend et aime son essence et sa vérité et sa bonté. (*Sum. th.*, I, q. XVII, 3.)

Or, il est notoire que tout effet représente sa cause, soit qu'il en représente un vestige, c'est-à-dire la causalité seulement et non la forme, comme la fumée représente le feu, soit qu'il en reproduise l'image, c'est-à-dire la similitude de forme, comme le feu engendré reproduit le feu générateur, une statue de Mercure, Mercure lui-même.

Il est donc évident que toute créature doit prendre l'image et garder l'empreinte des processions divines qui en sont la raison, ou, en d'autres termes, que les œuvres de Dieu doivent représenter la Trinité des personnes, par manière, soit d'image, soit de vestige, selon les attributs essentiels de puissance, de sagesse et de bonté assignés respectivement par appropriation à chacune des personnes dont les œuvres sont l'expression. Ainsi, l'effet représente la cause, l'œuvre son modèle, la voie le but auquel elle conduit (1).

En effet, nous voyons que l'Univers, en raison du triple ordre de choses, métaphysique, logique et éthique dont il se compose, aussi bien que la créature raisonnable,

(1) Les attributs essentiels de puissance, de sagesse et de bonté en Dieu sont dits appropriés, parce que chacun d'eux est assigné à l'une des trois personnes; non qu'en réalité ces attributs ne soient communs aux trois personnes, mais parce qu'ils ont un rapport de convenance avec les propriétés des personnes, qu'ils se réalisent et, pour ainsi dire, qu'ils se personnifient chacun dans l'une des trois personnes. Ainsi au Père est attribuée et appropriée la puissance, parce que la puissance renferme la raison de principe

complexio hæc brevissima de toutes les choses créées, parce qu'elle est, qu'elle connaît et qu'elle veut, représente la Trinité par manière d'image. Maintenant, si nous parcourons toutes les choses que Dieu a créées, nous recueillons comme certains vestiges de la Trinité, plus ou moins profondément imprimés ici ou là, en ce sens que, dans toute créature, on rencontre certains traits qu'il faut ramener aux personnes divines comme à leur cause. Si, dans toutes les choses, il y a, comme dit Pascal (1), une géométrie, une arithmétique et une mécanique, ou, en d'autres termes, si toute créature subsiste dans son être, a une forme qui détermine son espèce et un ordre qui la rattache à quelque autre chose, toute créature représente donc : comme substance créée : sa cause et son principe, et ainsi démontre le Père qui est *principium non de principio ;* comme possédant une forme et une espèce : le Verbe, en ce sens que la forme de l'œuvre vient du concept de l'ouvrier ; comme rattachée à un ordre : l'Esprit-Saint, l'amour, parce que l'ordre de l'effet à quelque autre chose vient de

et, par conséquent, une similitude avec le Père, qui est le principe de la Divinité tout entière. La sagesse est appropriée au Fils, avec lequel elle a de la similitude, puisqu'il est le Verbe, lequel n'est autre chose que le concept de la sagesse. La bonté est attribuée au Saint-Esprit, parce que, étant la raison et l'objet de l'amour, elle a de la similitude avec l'Esprit-Saint qui est amour. Et comme ces attributs sont employés pour manifester les personnes, cette manisfestation par les attributs essentiels s'appelle appropriation.

(1) *Pensées*, 1re partie, a. 2.

la volonté du Créateur. Le vestige de le Trinité se trouve donc dans chaque créature, en ce sens qu'elle *est*, qu'elle a une *espèce*, qu'elle possède un *ordre*. A cela se ramènent le mouvement, le nombre et l'espace qui comprennent tout l'univers, ou *pondus*, *numerus*, *mensura*. Car la mesure représente la substance de la chose limitée par ses principes ; le nombre l'espèce ; le poids l'ordre. A cela se ramènent encore : *modus*, *species*, *ordo;* et *quod constat*, *quod discernitur*, *quod congruit*. Une chose, en effet, consiste dans sa substance, elle se distingue par sa forme, elle convient par son ordre. Et à cela peut se réduire encore facilement tout ce qui se dit de semblable (1).

Il est donc évident que, par la foi qui, comme une étincelle, s'élargit en flamme vivante et brille comme une étoile au ciel, l'Église a, pour ainsi dire, le secret de la sagesse divine considérée sous la raison d'idée, d'exemplaire, ou d'art, en tant que par elle Dieu a tout créé.

Mais il est aisé de voir que, par la loi morale qu'elle a charge d'enseigner, l'Église touche à la sagesse divine considérée sous la raison de la loi, c'est-à-dire en tant que, par elle, Dieu meut toutes choses vers leur fin.

L'essence de la morale catholique est, comme on le sait, la charité, qui existe et s'explique parce que, en nous aimant le premier, Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, comme victime de propitiation pour nos péchés,

(1) S. Th., p. I, 45, 7.

afin que nous vivions par lui, et qu'en le connaissant, nous l'aimions et demeurions en lui et lui en nous. Par la charité, nous communiquons donc avec Dieu en tant que Dieu nous communique sa béatitude ; nous sommes non seulement ordonnés et unis spirituellement à Dieu, à sa bonté, notre fin dernière, mais aussi la voie nous est montrée par où l'on peut parvenir à cette fin ; c'est-à-dire la mansuétude et l'humilité de la croix de Jésus-Christ.

Or, la charité est la loi créatrice et gubernatrice du monde. Elle est d'abord la loi par laquelle vit la loi même de toutes choses, Dieu, que la charité, encore qu'elle ne l'ait pas créé, gouverne pourtant (1). Car l'intelligence et la volonté sont l'essence de Dieu, et de même que, par l'acte par lequel il comprend, Dieu se comprend lui-même très parfaitement comme être suprême, qu'il s'appelle et est vérité, ainsi, par cette même volonté par laquelle il veut, Dieu veut ou aime sa bonté,qui est l'objet déterminant et le terme de sa volonté ; c'est-à-dire qu'il s'aime lui-même comme le souverain bien et s'appelle et est charité : c'est pourquoi l'Esprit-Saint qui, en tant que terme substantiel de la spiration commune du Père et du Fils, est la troisième personne de la sainte Trinité, en tant qu'il est charité ou amour, est appelé le nœud du Père et du Fils, le lien indissoluble de la Trinité, parce que, comme il y a un amour mutuel du Père au Fils et du Fils

(1) S. Bernard., *ep.* XI.

au Père, l'Esprit-Saint, en tant qu'amour, revêt une relation du Père au Fils et du Fils au Père, c'est-à-dire de l'aimant à l'aimé.

Et la même charité est la loi et la mesure de la créaton et du gouvernement du monde. On peut s'en convaincre par ce que nous avons dit plus haut, que Dieu est non seulement la cause efficiente et exemplaire de toutes choses, mais la cause finale; c'est pourquoi, par appropriation, on attribue au Saint-Esprit comme don personnel du Père et du Fils, le gouvernement qui conduit les êtres à leur fin et la vivification; parce que la vie consiste dans une motion intérieure et que le premier moteur est la fin et la bonté. *Est in Trinitate*, dit saint Augustin (1), *spiritus Sanctus, genitoris, genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos, vel creaturas perfundens.*

En effet, on sait bien que ce n'est pas pour acquérir plus de perfection que Dieu a fait toutes choses, mais pour sa gloire, pour sa bonté; c'est-à-dire à cause de l'amour de sa bonté qu'il voulait communiquer aux créatures et manifester en elles, *creando et infundendo bonitatem in rebus.* Et parce que la bonté divine, qui est en Dieu simplement et uniformément, ne peut être dans les créatures que d'une façon multitiple et divisée, les créatures ne pouvant atteindre à la simplicté divine; parce que la créature est

(1) Lib. VI, *de Trinit.*, c. x.

assimilée à Dieu, par sa bonté, en tant que Dieu est bon, et par son influence sur les autres créatures, en tant que Dieu est la cause de la bonté dans ces créatures ; à cause de cela, disons-nous, Dieu a produit une création multiple et diverse, afin que ce qui manque à un être pour représenter parfaitement la divine bonté soit suppléé par un autre; il a produit des degrés de bonté dans les êtres, de telle sorte, que celui-ci est meilleur que celui-là, que l'un est dirigé par l'autre, afin que tous les degrés de bonté soient réalisés.

« Le Très-Haut lui-même, dit l'Ecclésiastique (1), a créé la sagesse dans l'Esprit-Saint, il l'a vue, il l'a pesée et mesurée, et l'a répandue dans toutes ses œuvres et sur toute chair selon son partage, mais il l'a communiquée à ceux qui l'aiment. » Il y a plusieurs ordres de choses, leur nombre est en proportion avec les principes, les causes ou les fins prochaines dont ils dépendent; mais tous ces ordres sont reliés par l'unité d'une seule et même fin, qui est la bonté de Dieu, le bien essentiel possédé ou représenté, comme les membres divers du corps destinés à diverses fonctions ne font qu'un seul corps par l'unité de vie qui est leur aboutissement, comme tous les préceptes relatifs à une fin de même nature constituent une seule loi, comme, en général, les choses qui se diversifient entre elles, sont considérées comme formant unité en tant

(1) I, 19, 10.

qu'elles se rapportent à quelque chose de commun. En effet, toute créature possède la perfection et la paix parfaite *eodem bono quo creata est,* c'est-à-dire par la participation et la similitude de la bonté et de la perfection divine ; ainsi toutes choses deviennent très bonnes, soit qu'elles restent en Dieu, soit que, placées à une distance qui s'étend par degrés, elles forment ou éprouvent des variations harmonieuses.

Comme donc toutes choses cherchent leur perfection, elles tendent par là même à la participation de la bonté divine qui est leur perfection : en tendant à la bonté, toutes choses remontent dans la grande mer de l'être au Dieu un, toutes aspirent vers Dieu, selon leur capacité, autant qu'il est en elles, chacune dans son genre, d'une aspiration non seulement intelligible, mais encore naturelle, sans connaissance. Car n'est-il pas vrai que toutes les choses sensibles et corporelles nous donnant le sentiment de leurs formes qui constituent la structure du monde visible, *quasi innotescere velle videntur*, pour se dédommager de ce qu'elles ne peuvent elles-mêmes connaître ?

Et n'y a-t-il pas comme *amores corporum* dans ces lois de la pesanteur, la gravité qui fait descendre, la légèreté qui élève (1) ? Et c'est dans cette unité d'ordre général que se trouve la forme par laquelle l'univers ressemble

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, XI, 27-28.

à Dieu. Quelle vérité ne renferme-t-elle pas cette parole de saint Paul : *Finis præcepti charitas* (1) ? Et voilà la raison de ce que dit l'Ecclésiastique (2), que les voies de la sagesse sont ses commandements éternels, *ingressus illius mandata æterna;* et que ce n'est que celui qui garde la science de ces commandements qui découvre la racine et la règle de la sagesse, en pénètre les mystères, et comprend la multiplicité de ses voies.

De ce que nous venons de dire, il est évident que, par la morale dont elle a le dépôt, l'Église, s'élevant au dessus du fait et du comment de la création pour rechercher la fin, possède le principe et la clef de la raison de la sagesse divine, en tant qu'elle dirige comme loi toutes choses vers leur fin, de même que, par sa doctrine spéculative, l'Église possède le principe de la raison de la même sagesse, en tant que, comme idée, exemplaire, art, ainsi que nous l'avons vu, elle a créé toutes choses.

On ne surfait donc pas l'Église, en lui reconnaissant le droit de dire, avec l'auteur du livre de la Sagesse, que c'est elle qui nous apprendra quelle est la loi éternelle, et comment elle a été faite, *et non abscondet a nobis sacramenta Dei, sed ab initio nativitatis investigabit et ponet in luce scientiam ipsius et non præteribit veritatem* (3).

(1) I *ad Tim.*, I, 5. — (2) I, 5. — (3) *Sap.*, VI, 24.

CHAPITRE X.

PAR CE QUI A ÉTÉ DIT SUR L'OBJET DE L'INFAILLIBILITÉ, ON MONTRE QUE L'ÉGLISE EST LE *principium cognoscendi* DANS SON EXPRESSION LA PLUS HAUTE, DANS L'ORDRE HISTORIQUE, LOGIQUE ET ÉTHIQUE.

En résumé et en détail, on peut donc dire que l'Église, par son pouvoir symbolique, constitue dans son expression générale et parfaite le *principium cognoscendi* des choses dans l'ordre historique, logique et éthique.

Dans l'ordre historique, car la raison de la Providence de Dieu et de son gouvernement des créatures est contenue dans la loi éternelle, comme la conclusion dans le principe. D'où il est manifeste que, par l'ordre de la sagesse divine, de la loi éternelle dont elle donne la connaissance, l'Église fournit les éléments qu'il faut pour apprécier le caractère et la portée des desseins que l'on agite, pour faire embrasser d'un coup d'œil les actes, paroles et faits dont l'histoire va en dérouler le tableau, et pour en prévoir les phases, les péripéties, l'issue.

En effet, ce qu'enseigne l'Église n'est que *veritas vitæ*, dont elle seule est la dépositaire; et, comme la pratique de ses doctrines a pour cortège la paix et la vie, ainsi le mépris en est suivi par le trouble, la discorde, la mort.

En montrant donc ce que l'on doit rejeter et ce que

l'on doit admettre, comment tout a sa place, son ordre, l'Église fait connaître les causes et le dénoûment de toutes choses. D'où il suit que par l'Église seule on peut atteindre à la hauteur d'une véritable philosophie de l'histoire, sans rencontrer jamais dans son domaine les déserts de la géographie.

Nous ne parlons pas de cette philosophie qui présume des choses temporelles et muables par d'autres choses temporelles et muables, comme fait aussi la prudence de ce monde, qui, par conséquent, peut donner aux événements les couleurs faibles et variables d'une volonté et de facultés humaines; mais nous parlons de cette philosophie qui prévoit les vicissitudes des temps dans les lois éternelles et immuables de la sagesse divine: car, soutenue par l'esprit et la direction de l'Église, elle peut et s'arrêter en quelque sorte pour contempler comment l'éternité, qui n'a point de passé ni de futur, ordonne les choses futures et passées, et connaître la volonté de Dieu, *quæ tam certissima quam potentissima est omnium*.

C'est cet esprit de sagesse qui sait les choses passées, juge des choses à venir, connaît les ruses du discours et démêle les artifices du raisonnement, prévoit les signes et les prodiges avant qu'ils soient, et les événements des temps et des siècles (1).

Dans l'ordre logique. Il répond à trois sortes de questions :

(1) *Sap.*, VIII, 8.

An sit, quid sit, quale sit; et leur solution dépend de trois éléments : 1° D'une façon éloignée, des vérités connues par elles-mêmes, des principes indémontrables qui sont l'objet de l'intelligence ; 2° D'une façon prochaine, des vérités qui sont perçues par les recherches de la raison, par cette raison dernière, cette forme cognoscible sous laquelle, en dernière analyse, tout genre est susceptible d'être connu, ce qui est l'objet de la science, son point de départ, la raison de ses conclusions, ce qui détermine sa marche, sa méthode et son caractère, par où les sciences se diversifient d'après les divers genres ; 3° De cette raison ou lumière qui, étant comme la première cause en qui se résout toute connaissance humaine, est comme le souverain expert qui prise la valeur des connaissances et en fait le classement, ce qui est l'objet de la sagesse, qui considère les causes très élevées d'après lesquelles elle juge avec convenance de tout et ordonne toutes choses. C'est préciser par là la dépendance de l'ordre logique du pouvoir d'enseignement de l'Église. Car il n'y a que l'Église qui ait la connaissance personnelle, vivante et complète de ce qui est la cause très-élevée absolument, Dieu ; il n'y a qu'elle qui, par les règles divines de la foi ou par la vérité de la doctrine dont elle est le ministre, soit initiée aux raisons éternelles et suprêmes qui sont les idées archétypes et exemplaires de toutes choses. Comme donc on juge d'un effet par sa cause et des effets

inférieurs par une cause supérieure, comme l'être général est l'effet de la cause la plus élevée, Dieu, il s'ensuit que l'Église est le juge suprême, qu'elle a le droit de juger et d'ordonner toutes choses, soit quant aux conclusions des sciences, soit quant à leurs principes, et de dire infailliblement : cela est vrai, cela est faux : ainsi l'architecte, qui, ayant conçu et disposé la forme de l'édifice, a l'autorité pour juger et ordonner ce qui regarde la construction autant que le travail des ouvriers inférieurs, lesquels façonnent les bois et préparent les pierres dont l'édifice se compose ; ainsi, dans la construction d'un vaisseau, c'est l'art de direction auquel appartient l'usage du navire, qui a le droit de juger et ordonner l'industrie qui donne la forme du bâtiment, et celle qui en a l'exécution par la disposition de la matière.

Dans l'ordre éthique, enfin. On sait : 1° Que l'ordre moral se résume et se complète par deux éléments : le devoir, *quod oportet*, ce qui constitue la perfection de l'acte et est obligatoire en tout et pour tous, et la convenance, *quod decet, quod decorum est*, prenant ce mot non dans le sens technique du beau artistique, ni dans le sens particulier d'une convenance naturelle telle, que la modération et la proportion s'y fassent voir sous un beau jour, mais dans le sens général de cet éclat, de cette noblesse de proportions morales, qui est le reflet et comme la tenue, le genre de l'excellence de l'homme, dont la signification se

trouve bien dans les rapports extérieurs de l'homme, mais dont la racine est dans l'élection, dans la droiture intérieure de sa volonté. C'est là ce *decorum* dans lequel consiste la beauté intelligible et spirituelle de la vie qui se confond avec l'honnêteté, avec la vertu, l'accompagnant comme les grâces et la beauté du corps accompagnent la santé, et qui est le secret et le principe de la sagesse et de la dignité de toute vie. On sait encore : 2° Que ces éléments, dans leur forme, leur mesure et leur mouvement, se rapportent, comme l'œuvre à l'art, aux lois, à l'ordre qu'il a plu à Dieu de prescrire, en conformité des raisons de sa sagesse, de sa dignité ou de sa convenance. Car Dieu étant entièrement libre à l'égard de ce qui est en dehors de lui, toute œuvre extérieure à lui-même n'a radicalement et finalement sa raison d'être que dans sa miséricorde et sa bonté. De tout ce que Dieu veut touchant les créatures, on n'a donc pas à chercher la cause en dehors de sa volonté ; et ce qui est comme la loi par laquelle la volonté divine est juste, droite et raisonnable, n'est autre chose que la raison de sa bonté, de sa sagesse et de sa dignité, selon laquelle il se rend à lui-même ce qui lui est dû (1). Cet ordre de choses, que Dieu a créé conformément à sa sagesse et à sa bonté, est donc, dans ce qui regarde la vie morale de l'homme, l'objet immuable et absolu de sa soumission et de son obéissance,

1) *Sum.*, I, q. 21, 4.

la règle fondamentale et indéclinable de ses devoirs, puisque les créatures doivent à Dieu l'accomplissement de ce qu'ordonnent sa sagesse et sa volonté et de ce qui manifeste sa bonté. Or, où sont-elles, ces règles éternelles de la sagesse et de la bonté de Dieu, ce code immortel des vérités de la justice imposant aux hommes les choses bonnes et lui défendant les mauvaises, si ce n'est *in campis et latis prætoriis* de la triple tradition catholique, de la nature, de l'Écriture et de la grâce? Qui est-ce qui possède le sens, les secrets de ces lois, de cette tradition, si ce n'est l'autorité apostolique qui en a la garde et le dépôt et qui, seule, a autorité pour dire ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est licite et ce qui est illicite?

Qu'on nous permette de signaler ici, comme un détail propre à éclairer notre sujet, la différence capitale et digne de toute attention qu'il y a entre la façon dont le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil appliquent la loi éternelle, et la façon dont cette loi concourt à l'obligation des lois divines de l'Église et des lois politiques. Qu'on remarque qu'il n'est pas question ici des mesures de gouvernement, des lois positives de l'Église, mais des lois divines et de la doctrine dogmatique ou morale qu'elle propose. L'autorité de l'Église, en formulant ses lois divines, n'est qu'un signe, un interprète authentique de la loi qui est en Dieu, puisqu'elle ne fait que déclarer et proposer la volonté ou la raison divine, tellement que l'obligation de

la loi divine ecclésiastique vient immédiatement de l'autorité de Dieu, et que la raison prochaine et principale de cette obligation est la loi éternelle elle-même, dont la loi divine n'est que le signe. C'est pourquoi saint Augustin, aux impies qui prétendaient que le culte chrétien tirait son origine des artifices de saint Pierre et non de l'œuvre du Saint-Esprit, et qui accusaient les fidèles de regarder cet apôtre non comme le vicaire de Jésus-Christ, mais comme l'auteur de la foi, répondait : « Nous, qui nous appelons et qui sommes chrétiens, nous ne croyons pas en Pierre, mais en celui en qui Pierre lui-même a cru. Notre foi est établie sur la prédication que Pierre nous a faite de Jésus-Christ; nous ne nous sommes pas laissés tromper par ses maléfices, nous avons reçu le secours de ses bienfaits. Ce Jésus-Christ, maître de Pierre dans la doctrine qui conduit à la vie éternelle, est lui-même notre maître (1). »

Au contraire, l'autorité politique est par elle-même la cause de la loi humaine; elle la constitue; car la loi humaine tient sa vertu et son efficace, *prochainement*, de la volonté du législateur; l'obligation de cette loi vient sans doute *radicalement* de Dieu, en ce sens que toute puissance vient de Dieu, et que Dieu a distribué les droits humains aux hommes par les chefs des nations, mais immédiatement elle vient de la volonté du prince qui a le droit de faire les lois : et la loi éternelle ne con-

(1) *De civit.*, XVIII, 54.

court à son obligation que par mode de cause universelle, puisque la raison positive de cette obligation est la loi humaine elle-même; elle n'oblige pas seulement comme signe de la volonté de Dieu, mais en premier lieu comme signe de la volonté humaine (1).

On voit par là : 1° Avec combien de raison saint Ambroise appelle l'Église le *forum dominicum* que Dieu a ouvert à l'humanité pour apprendre aux individus et aux nations les droits et les lois de leur salut; 2° Qu'elle personnifie cet *æternum quiddam* pressenti par les païens eux-mêmes, qui régit le monde par la sagesse de ses lois positives et prohibitives (2) qui est la *norma justi et veri legendi* (3), l'élément supérieur et transcendant que l'on ne doit pas discuter mais suivre fidèlement dans les questions de conduite et de discipline morale, d'ordre soit privé, soit public; 3° Qu'une loi civile contraire aux lois de Dieu et aux lois divines de l'Église ne saurait être exempte du vice intrinsèque de nullité, par la raison qu'elle émane d'une puissance légitime; toute puissance n'étant que pour le bien, et ne pouvant rien contre la volonté et les lois de Dieu. La considération de l'origine légitime de ces lois ne saurait les faire regarder comme une dérivation de la loi éternelle, si ce n'est en tant qu'elles gardent quelque chose de la similitude de la loi, à cause

(1) Suarez, *de Legibus*, II, 4. — 2) Cicero, *de Legibus*, II, 4. — (3) Cic., l. c., 5.

de l'ordre de la puissance qui les a faites, laquelle vient de Dieu.

CHAPITRE XI.

OBJECTION CONTRE LA DOCTRINE EXPOSÉE DANS LES CHAPITRES PRÉCÉDENTS ; RÉFUTATION : ON DÉLIMITE AVEC PLUS DE PRÉCISION LA SPHÈRE DU POUVOIR D'ENSEIGNEMENT.

Les ennemis de l'Église se récrient contre la doctrine qui fait de la loi éternelle, de tout ce qui est l'objet de la sagesse divine, la délimitation, le terrain où s'étend son autorité d'enseignement ; ils soufflent sur la poussière et, au milieu des tourbillons qu'ils en soulèvent jusque dans leurs propres yeux, ils crient à l'envahissement par l'Église de ce qui est du domaine de la philosophie rationnelle, des arts et des sciences.

En formulant une telle accusation contre l'Église, ses ennemis rappellent le cas de saint Augustin, qui, trompé par les manichéens, accusait l'Église de beaucoup d'erreurs qu'elle n'enseignait pas ; pendant de longues années, dit-il, j'ai aboyé, non contre la foi catholique, mais contre des chimères de ma pensée ; je ne me suis pas demandé, *pulsans*, comment on devait croire, mais j'ai attaqué, *insultans*, comme si telle était la foi, et j'ai été d'autant plus impie et téméraire que, *ea quæ debebam quærendo dicere, accusando dixeram* (1).

(1) *De Conf.*, VI, 3.

En effet, l'Église nous dit que les choses qui se perçoivent par quelque principe ont une connexion avec ce principe et en dépendent; que pour cela, celui-là seul connaît toutes les choses qui sont perçues par ce principe, qui connaît le principe selon toute son étendue. Elle nous dit bien que le vrai principe de ce qu'elle est et qu'elle connaît est Dieu, le fils de Dieu, vérité personnelle en qui sont renfermées les causes immuables et les raisons de toutes choses; cependant elle ne laisse pas d'ajouter qu'elle ne voit pas Dieu en lui-même, mais par la lumière de la foi, et que cette lumière, qui limite ce qu'elle juge et dont elle connaît, ne porte que sur les richesses incompréhensibles de Jésus-Christ et sur l'économie du mystère qui était caché en Dieu depuis des siècles : que, par conséquent, elle n'a d'autre autorité que de faire connaître aux hommes les merveilles de la loi du Seigneur depuis le commencement, alors qu'il fit le ciel et la terre, jusqu'au règne éternel de la sainte cité de Dieu; de démontrer la voie et la science suréminente de la charité de Jésus-Christ; de faire enfin que la vie humaine (pour laquelle ce n'est pas la même chose de vivre et de bien vivre, parce qu'elle flotte encore dans les ténèbres), *convertatur ad eum, a qua facta est, et magis magisque vivat apud fontem vitæ, in lumine ejus videat lumen, et perficiatur, et illustretur et beata sit* (1).

(1) S. Aug., *de Conf.*, XIII, 4

C'est dire que tout ce qui regarde la règle de la foi et de la vie morale de l'homme est la limite dans laquelle, en vertu de la mission et de la force de la lumière qu'elle a reçues, l'Église revendique sa compétence dogmatique de connaissance, son droit, son autorité exclusive d'enseigner, de connaître de juger et d'exiger, au nom de la religion, le respect absolu.

Quant aux arts et aux sciences humaines, bien que leur auteur soit le même que l'auteur de la foi, au point de vue du strict droit divin et abstraction faite de ce qu'elle ne saurait s'empêcher de souhaiter dans l'intérêt de la science, l'Église, dit le concile du Vatican, ne défend pas que, dans leur cercle propre, elles fassent usage de leurs propres principes et de leurs propres méthodes; mais en reconnaissant cette juste liberté, elle prend bien garde qu'elles n'accueillent des ereurs qui répugnent à la science divine, ou que, franchissant leurs fins particulières, elles n'envahissent le terrain de la foi et n'y portent la perturbation (1). C'est dans ce cas que l'Église intervient, qu'elle exerce sa mission de détruire les raisonnements humains en tout ce qui s'élève contre la science de Dieu, réduisant tous les esprits en servitude dans l'obéissance de Jésus-Christ (2).

On voit donc que l'Église contient la vérité de vie,

(1) *Const. Dogmat.*, *de Fide catholica*, IV. — (2) II *ad Cor.*, x, 4.

de doctrine et de justice et qu'elle est cette porte mystique de l'Orient par où *veritas albescit*, éclairant les trois grandes questions qui ont absorbé l'attention de tous les philosophes : de la nature des choses, de la recherche de la vérité et de la fin à laquelle nous devons rapporter toutes nos actions. Ainsi ce n'est que dans l'Église que nous apprenons comment *nostrum esse non habebit mortem, nosse nostrum non habebit errorem, amare nostrum non habebit offensionem* (1).

Et voilà comment, à l'imitation de son divin Maître qui, nous étant donné de Dieu pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification, se fit l'un de nous et paya l'impôt à l'État, l'Église est cette autorité *incessu humilis, successu excelsa et velata mysteriis*, qui, par ses paroles *alta humiliter et pauca copiose*, n'effraye point les petits qui sont de bonne foi : qui donne aux hommes les notions ordinaires des choses petites et grandes ; qui se met à la portée de toutes les intelligences, gardant dans un esprit plus profond la dignité de son secret.

Ainsi qu'une source, trop féconde pour le lieu restreint qu'elle occupe, fournit à de nombreux ruisseaux le cours qui emporte chacun d'eux vers des espaces plus étendus, ainsi l'Église, par le modeste canal de la parole, répand les flots de la vérité, que chacun s'approprie selon son pouvoir, celui-ci d'une façon, celui-là de l'autre ; elle reçoit tout le

(1) S. Aug., *de Civit.*, XI, 28.

monde *populari sinu, et per angusta foramina paucos ad Deum trajicit,* beaucoup plus cependant que si elle ne resplendissait pas par l'éclat si grand de son autorité, et qu'elle n'accuellît pas les foules dans le sein de la sainte humilité (1)

Par où l'on voit que l'autorité apostolique, grâce à sa prérogative d'infaillibilité et à la portée de cette prérogative, laisse tellement derrière elle le Sénat romain, quant à sa mission de garder et interpréter la loi éternelle, qu'il n'en est qu'une ombre, une très pâle lueur. Le Sénat romain, n'ayant pour guide et pour soutien que les lumières et les forces naturelles, était incomplet, insuffisant, marchait en tâtonnant, et *fluctuans secundum vagabunda deliquia deformitatis spiritualis,* il ne pouvait finir que par abandonner, comme il le fit, les sentiers de la foi publique, de la vérité et de la justice, toutes choses qui *prœ pecuniœ caritate ei viluerant.* Nous ne parlons pas de ce dédain avec lequel il traita les questions les plus importantes, de la solution desquelles dépend le malheur ou le bonheur suprême de notre vie.

L'autorité de l'Église, ce Sénat du monde chrétien est incomparablement plus grande, elle dont les victoires sont la vérité, dont la dignité est la sainteté, dont la vie est l'amour, dont la paix est le bonheur. L'autorité apostolique a pour elle la noblesse de son origine, *contuber-*

(1) S. Aug., *de Confess.*, VI, 5.

nium habens Dei; soutenue et éclairée par la vertu et la gloire de Jésus-Christ, *lux omnium veridicarum mentium*, elle *fit verax nuntius et egregius domesticus fidei divinæ qui, luce veritatis et fruge utilitatis, excellit*, sans qu'elle puisse jamais être corrompue par l'hérésie, ni vaincue par l'infidélité. D'où vient que l'autorité apostolique est la force, ou le lien qui ramène tout à l'unité, ce qui est en haut, comme ce qui est en bas, sans lequel rien ne saurait conserver sa vertu et sa stabilité, et qu'elle seule s'élève dans le monde comme l'organe indéfectible de l'esprit de la sagesse divine, esprit d'intelligence, saint, ou varié, subtil, incorruptible, certain, doux, aimant le bien, pénétrant, invincible, bienfaisant, ami des hommes, immuable, infaillible, doué de toute vertu, prévoyant toutes choses, comprenant tous les esprits (1). C'est par conséquent l'Église qui est vraiment pour tout le genre humain ce qu'était le Sénat d'après Cicéron pour le monde romain le temple de la sainteté, de la grandeur de l'esprit, le patrimoine de la dignité des peuples. C'est d'elle qu'en toute vérité on doit dire ce que disait l'empereur Othon du même Sénat (2), que *æternitas rerum, pax gentium, societatis salus, incolumitate Senatus continetur*. C'est enfin par elle que se réalise, pour l'humanité tout entière, l'ordre de choses dont Cicéron avait entrevu la possibilité, et dont l'événement aurait réalisé l'idéal de

(1) *Sap.*, VII, 22, 23. — (2) Tacit., *Hist.*, I, 84.

la perfection sociale (1); c'est-à-dire que, par elle et en elle, s'organise *perpetua illa potestas et justitia omnisque sapientia*, par où, en dernière analyse, on obtient la liberté, l'honneur, le repos et la paix des citoyens.

CHAPITRE XII.

MAXIMES CAPITALES QUI RÉSULTENT DE CE QUI PRÉCÈDE, TOUCHANT LES DEVOIRS DE LA POLITIQUE DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE.

Il suit de là : 1° Que l'Église mérite d'autant plus cette confiance, ce respect, cette protection que les romains et les consuls, représentants de leur empire, ainsi que nous l'avons vu plus haut, accordaient à leur religion et au Sénat. Si, d'après Cicéron (2), parmi les institutions fondées par les anciens sous l'inspiration des dieux, rien n'est plus beau que cet ordre des choses en vertu duquel les citoyens les plus considérables et les plus célèbres devaient conserver la religion en administrant sagement la République, à combien plus forte raison ne devons-nous pas souscrire à ce principe de la tradition catholique, que la souveraineté est faite non seulement pour gouverner le monde, mais surtout pour protéger l'Église,

(1) *De Rep.*, II, 23. — (2) *Pro domo sua*, I.

pour favoriser la propagation du royaume de Dieu? Si les Romains regardaient le jugement du Sénat en matière législative comme très grave (1); s'il était pour eux le plus autorisé des conseils de la nation (2); si son autorité trouvait si forcément son appui dans tous les pouvoirs constitués (3) que, pour Crassus, *consul non erat cui ipse senator non fuerat* (4); si, enfin, dans toutes les questions de droit public, ils ne se rapportaient qu'à ses décisions : la sagesse ne se réunit-elle pas à la piété pour faire aux gouvernements chrétiens un devoir de traiter l'Église sur le pied, non d'une croyance individuelle, mais d'une loi publique, et, par conséquent, d'en consulter et d'en respecter l'autorité dans toutes les questions de morale politique, alors qu'on sait qu'elle a la garde des règles immuables de la loi éternelle, à l'aide desquelles on discerne les préceptes et les prohibitions qui conviennent aux temps?

2° Il suit encore de là que tout ce qui se fait contre les droits et les lois divines de l'Église est nul et de nulle valeur, que ce soit par *populorum jussa*, par *principum decreta*, ou par *sententias judicum*, comme Cicéron le disait de tout ce qu'on ferait contre la loi naturelle (5).

Il suit de là 3° : Que prétendre soumettre les lois divines

(1) Cicero, *Pro domo sua*, 27. — (2) *Philip.*, III, 24. — (3) *Ad Atticum*, lib. IV, ep. II. — (4) *De Orat.*, III, 1. — (5) *De legibus*, I, 16.

de l'Église aux changements et aux raisons contingentes de la politique, c'est d'abord changer la règle de la vie, et, au lieu de la parole divine qui domine et embrasse tout et atteint tout, prendre pour critérium le sens qui, étant lent et ne s'attachant qu'aux choses momentanées, ne peut ni suivre, ni comprendre, ni contenir *res humanas transeuntes ab initio debito usque ad finem debitum;* c'est oublier au point de vue pratique que, d'après le plan providentiel de Dieu et l'ordre des choses restauré par Jésus-Christ, tout ce qui regarde la vie politique ne doit être considéré que comme une partie d'un grand tout, et que ce tout est l'Église; que, par conséquent, on pervertit tout l'ordre des choses en transportant le foyer, le point d'appui d'Archimède du monde moral, de la vie de l'Église dans la vie politique, comme chez les païens, et en faisant passer avant les intérêts de l'Église, qui sont d'une importauce générale et absolue pour l'humanité, les intérêts de l'État, qui sont d'une importance secondaire et relative : c'est méconnaître, au point de vue théorique, que l'Église représente et est cette vraie justice intérieure qui tire son origine de la loi de Dieu, source de toute rectitude, laquelle, dans son unité et son immutabilité, renouvelle toutes choses, et qui juge toutes choses et n'est jugée par personne; que c'est l'Église, en un mot, et non pas l'État, qui réalise le droit cosmopolite ou humanitaire dont le droit de l'État n'est qu'une fraction.

Si les Romains ne reconnaissaient d'autre règle de toute leur vie que les douze tables, méprisant ou reléguant dans le second plan toute philosophie péripatéticienne ou académique des Grecs, pour que *omnia essent plena consiliorum*, *inania verborum* (1), quelle monstruosité n'y a-t-il pas de demander la direction de la conduite morale dans la vie publique comme dans la vie privée plutôt aux vains et profanes discours d'idéologues, véritables nuées sans eau que le vent emporte çà et là, qu'à l'Évangile, que l'Église prêche suivant la révélation du mystère qui a été élevé dans la gloire, et connu de tous les peuples, afin qu'ils obéissent à la foi, et que, par son illumination, ils reçoivent la vie et l'incorruptibilité? Quel aveuglement d'esprit ne trahit-elle pas, cette tendance de remplacer la divine doctrine de l'Église par la philosophie, par de vaines subtilités, selon les principes d'une science mondaine, selon les traditions des hommes qui apprennent toujours, sans parvenir jamais à connaître la vérité?

Il suit de là : 4° Que ceux qui prétendent faire des théories ou des œuvres de civilisation contre l'Église ou sans l'Église, *promittunt vitam mortuam, hinc insana facientes, hinc vana pollicentes;* que leurs œuvres théoriques ou pratiques n'ont que la portée d'une branche greffée, non sur le tronc de l'olivier, mais sur le sauvageon, ou d'un édifice appuyé à la paroi inclinée et au mur ruiné : elles

(1) *De orat.*, I, 9.

sont, en un mot, plutôt *figmenta miseriæ* que *firmamenta beatitudinis*.

Les païens, en proposant leurs lois, avaient coutume de commencer par célébrer la loi éternelle (1). D'après Sénèque, l'homme d'État est ce qu'il y a de plus élevé en sagesse, celui *in cujus conspectum divina atque humana veniunt;* et Cicéron enseignait qu'un traité des institutions publiques et des meilleures lois devait comprendre et prendre pour point de départ le droit universel, et expliquer la force et la nature de la loi à laquelle tout doit être rapporté, de peur que, avec de hautes prétentions, on ne s'occupât que de minuties, et qu'on n'eût l'air *non tam justitiæ quam litigandi tradere vias*, de peur enfin qu'on ne se laissât décevoir par les mots et qu'on n'ignorât l'importance de ce qui doit être pour nous la définition du droit (2).

Que de raisons n'ont donc pas de craindre *ne contra faciant quam professi et polliciti sunt*, et de se montrer plus dépourvus de vrai sens et d'esprit, plus téméraires, non par leur science, mais par leur audace, ceux de nos politiciens, soit théoriques, soit pratiques, qui s'obstinent à séparer la religion de la société et de la science du droit et des lois! N'ont-ils donc pas mille raisons de plus que les païens de sentir que ce système soustrait à la société actuelle, comme il le faisait à la société ancienne, sa char-

(1) Cic., l. c., II, 6. — (2) Ibid., I, 5, et II, 8.

pente, cet inébranlable fondement, d'une stabilité et d'une consistance si merveilleuse, qui découle seulement de la société des hommes avec Dieu, que c'est de la sorte bâtir une société dans l'espace, créer une science morte, un corps monstrueux, sans tête et sans âme? N'est-ce pas tomber par là dans le désordre que se reproche à lui-même saint Augustin, d'avoir prêté le ministère de sa langue *nundinis loquacitatis*, instruisant de telle sorte la jeunesse pendant le temps de son manichéisme, qu'elle *meditans non legem Dei, non pacem Dei, sed insanias, mendaces, mercaretur ex ore ejus arma furori suo* (1)?

CHAPITRE XIII.

RÉCAPITULATION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR L'ÉGLISE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME ET PAR RAPPORT A LA RELIGION NATURELLE.

En résumant notre exposé sur l'Église, autant par ce qu'elle est en elle-même, que par ce qu'elle est à l'égard de la religion ou de l'Église de la nature, nous pouvons dire, quant au premier de ces points de vue, que, considérée dans sa forme intérieure, dont le côté visible porte l'expression, l'Église est ce que Leibnitz appelait la République des âmes, ou plutôt l'union d'une république divine et céleste, comme l'appelle saint

(1) *De conf.*, IX, 2.

Augustin, où tous sont initiés à la paix éternelle et unis mutuellement en Dieu *veritate divina pascuntur in latitudine caritatis;* où enfin s'active la vie des cœurs dont nous vivons dans les siècles des siècles, à commencer par la foi pour arriver au terme des apparences, et pour que nous soyons changés en la plénitude de Dieu.

Considérée dans ses moyens extérieurs d'union ou dans la partie active et dirigeante de son organisation extérieure, l'Église est l'autorité chargée de recueillir dans la paix de Dieu, par l'administration de sa doctrine et des sacrements, tout ce qui est resté de l'homme dans sa dépravation, pour le rendre de nouveau conforme à cette forme semblable à Dieu, selon laquelle il a été fait, ou, en d'autres termes, de dispenser la prédication et les mystères divins par lesquels l'homme *non solum admonetur ut Deum videat, sed etiam sanatur, ut teneat.*

Considérée, enfin, dans son chef invisible et dans ses liens d'union mystique, l'Église, d'après saint Irénée (1), est l'assemblée de Dieu réunie par son Fils, afin que le Verbe incarné, récapitulant tout en lui-même, assumant en sa personne la Principauté, se constituant le chef de l'Église, puisse tout attirer à lui. A l'Église donc a été confiée la lumière, comme le souffle au limon de l'homme, pour que tous les membres qui la recevraient fussent vivi-

(1) *Adversus hæres.*, lib I.

fiés ; à elle a été donnée la communication de Jésus-Christ c'est-à-dire le gage de la fidélité de l'Esprit-Saint, la confirmation de notre foi, l'échelle qui monte jusqu'à Dieu.

L'Église est donc, dans son ensemble, *corpus unici (Filii) Dei*, le temple construit, non par l'arrangement des pierres, mais par l'harmonie de la foi, d'où nous vient la certitude des promesses de Dieu, présentes et futures, où se trouvent les prémices de l'esprit chrétien, le livre de vie, l'alliance du Très-Haut, la pierre de touche nécessaire pour connaître l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur (1), l'arche mystique où il faut entrer pour ne pas périr, cette arche qu'à l'imitation de celle de Noé, les hommes ne peuvent lancer à la mer, mais que *levat unda, cum venerit, mystico ordine ponderum, magisque divina providentia quam humana prudentia natantem gubernat, ne incurrat ubicumque naufragium.*

Si donc vous me demandez d'où l'Église vient? C'est Dieu qui l'a fondée, vous répondrai-je ; d'où vient qu'elle est sage? C'est Dieu qui l'éclaire ; d'où elle tire sa vie? De la foi du Fils de Dieu et de la grâce qu'elle reçoit de lui, comme le corps humain reçoit du chef son esprit de vie et son accroissement. Portée par l'esprit de Jésus-Christ, elle existe et se développe, éclairée par la lumière de cet esprit, elle vit dans la vérité ; l'espérance la rend heureuse ; elle est, elle voit, elle aime ; la puissance

(1) Joan., IV, 6.

de Dieu est sa force, la vérité de Dieu sa lumière la bonté de Dieu son bonheur. *Talis actus, talis vita, talis gratia.*

Quant à l'Église considérée par rapport à la religion ou théocratie naturelle, il est aisé, par ce qui précède, de voir la différence essentielle qu'il y a entre l'Église catholique et l'Église de la nature. L'Église n'ayant, en dernière analyse, pour mission, que de rallier l'homme à Dieu par l'intelligence ou la vérité, et par la volonté ou la charité, a bien un rapport d'affinité et d'analogie avec l'Église de la nature, cette société de l'homme avec Dieu, fondée sur le lien des vérités et des vertus naturelles, sur les actes de moralité, de culte, d'obéissance, que, d'après le droit naturel, il lui doit comme à la vérité essentielle, comme au principe et au maître souverain de toutes choses, comme à la sainteté et à la béatitude.

Mais la distinction entre l'Église chrétienne et la société théocratique naturelle n'en demeure pas moins absolue et essentielle, la différence entre le perfectible et le parfait. L'Église s'élève au-dessus de la théocratie naturelle par le principe, l'objet, les moyens, le sujet du pouvoir et la fin. Par le principe, parce que la théocratie naturelle est l'œuvre de l'ordre de la nature ou de cette dilection commune, selon laquelle Dieu aime tout ce qui est et donne l'être naturel aux choses créées, tandis que l'Église est l'œuvre de l'ordre de la grâce, ou de cette dilection spé-

ciale selon laquelle Dieu attire la créature raisonnable au dessus de la condition de sa nature, à la participation du souverain bien qui est lui-même. La première a son origine en Dieu, auteur de la nature, la seconde en Dieu, auteur et consommateur de la foi, c'est-à-dire dans le Fils de Dieu qui a restauré toutes choses au ciel et sur la terre, comme par lui tout avait été créé au ciel et sur la terre. Par la même raison, la gloire de l'Église surpasse aussi celle de la synagogue, en ce que Moïse, établi par Dieu pour témoigner au peuple tout ce qui devait lui être dit, fut comme un serviteur dans la maison de Dieu, tandis que Jésus-Christ, par lequel Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, a l'autorité sur la maison de Dieu comme Fils, ou comme Celui qui en a été l'architecte et le créateur (1).

Elles diffèrent par l'objet, en ce que, outre les éléments de vérité et de justice naturelle qu'elle possède dans leur plénitude, l'Église renferme encore des principes nombreux qui sont divins au sens strict du mot, c'est-à-dire non seulement parceque *non ora humana, sed oracula divina fuderunt*, mais encore parce qu'elles sont d'ordre surnaturel, soit par leur mode, soit par leur substance; c'est-à-dire parce qu'elles sont ou préternaturelles, comme tout ce qui a rapport à la hiérarchie ecclésiastique, à la primauté du Pape, aux sacrements, etc., ou tout à fait

(1) *Ep. ad Heb.*, III, 2 et seqq.

surnaturelles, comme les mystères révélés. De sorte que, relativement à Dieu et aux choses qui ont Dieu pour principe et pour fin, la théocratie naturelle est comme l'ombre, le résonance, l'image, la trace; tandis que l'Église est la vérité, la plénitude, le corps, la consommation, l'Évangile.

Elles diffèrent par les moyens : parce que les moyens d'union à Dieu dans la société théocratique naturelle sont, quant à la connaissance, les principes, soit des sciences, soit des actes, gravés dans la nature humaine, principes qui sont le germe des vertus intellectuelles et morales; quant à la volonté, c'est cette inclination, également innée à l'homme, pour qu'il tende vers la fin et l'acte qui conviennent à sa nature, pour qu'il agisse selon la raison ou la vertu. Mais ces moyens sont *infirma et egena elementa;* comme nous l'avons dit plus haut, ils sont impuissants à nous faire renaître à la vie spirituelle, à nous faire vaincre sincèrement et véritablement, c'est-à-dire par amour de la vraie justice; car, si nous n'avons que ce secours, le vice règnera en nous sans conteste, ou bien ne sera vaincu que par d'autres vices cachés, que l'on prend pour des vertus et dans lesquels domine l'orgueil et une certaine *altitudo ruinosa* de se complaire. De sorte que ces inclinations naturelles, jointes à la prohibition de la loi qui fait croître et triompher le désir du péché (désir que le secours n'est pas de taille à combattre), n'ont pour résultat que

d'ajouter la culpabilité de la prévarication. Au contraire, dans l'Église, les moyens sont les secours précieux de la grâce du Rédempteur, d'où jaillit une vie morale si large, si lumineuse, si magnifique que, auprès d'elle, la vie qui résulte des forces de la nature ne paraît pas plus que ne font les étoiles à la lumière du soleil.

Car par la grâce du Rédempteur, en nous confiant au Dieu qui rend la vie aux morts et qui appelle ce qui n'est point comme ce qui est : 1° Nous nous réconcilions avec lui en revêtant l'homme nouveau qui est créé à la ressemblance de Dieu dans une justice et une sainteté véritables ; 2° *Amarius pœnitendo et vehementius pugnando*, nous devenons d'abord vainqueurs de l'esprit en le soumettant à Dieu, et puis vainqueurs de la chair en la soumettant à l'esprit, et, comme des enfants de lumière marchant dans toutes les bonnes œuvres, nous sommes transformés en la ressemblance de Dieu, de clarté en clarté, comme par l'esprit du Seigneur ; 3° Après cette vie, enfin, nous arrivons à la plénitude de la perfection par la vision elle-même de l'immuable vérité.

Elles diffèrent par le sujet du pouvoir, soit primaire et principal, soit prochain et ministériel. Car, dans l'état de nature, le sujet primaire et principal du pouvoir sacré est le même que celui du pouvoir politique, la communauté parfaite ou le collège des Pères et des chefs de la société ; le sujet prochain et ministériel est la personne ou phy-

sique, ou morale, à qui l'exercice du pouvoir a été commis (1).

Dans l'Église, au contraire, le sujet principal et *per excellentiam* du pouvoir religieux est Jésus-Christ qui, après avoir attiré tout à lui, après avoir enlevé le saint des saints à d'indignes pontifes et découvert à tous les yeux le mystère caché sous les ombres et les figures des anciens temps, confia tout son héritage divin à la garde et au gouvernement de la hiérarchie sacrée qu'il fonda, qui, par là, remplit la fonction d'ambassadeur pour Jésus-Christ et devient le coopérateur de Dieu.

Aussi, dans l'état patriarcal, l'élection des ministres des choses sacrées était-elle réglée par l'ordre de succession, d'après le principe de la génération humaine par la chair et le sang ; dans l'Église, où Jésus-Christ est le souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech, cette même succession a pour règle l'élection divine, c'est-à-dire la grâce de vocation qui rend digne du ministère divin.

Elles diffèrent en dernier lieu par leur fin, soit prochaine et immédiate, soit médiate et dernière. Comme la fin ou la perfection d'un être consiste dans l'union avec son principe, et que, par suite, la béatitude ou la perfection de toute créature raisonnable n'est que l'union à Dieu par la connaissance et l'amour, *gaudium de veritate* ou *gaudere ad Deum*, *de Deo*, *propter Deum*, ainsi les deux sociétés dont nous parlons ont le même but : la commu-

(1) Suarez, *de Legibus*, IV, II.

nion de l'homme avec Dieu ; mais dans un degré, dans un ordre bien différent. Pour ce qui est de la fin prochaine et immédiate, l'homme communique avec Dieu, dans la société naturelle, par le reflet de cette lumière naturelle, qui est plutôt une ombre qu'une lumière, ou par l'image divine imprimée en nous et qui nous porte vers Dieu, comme on dit que quelqu'un est porté vers un homme, quand il voit dans un miroir l'image de cet homme. Dans l'Église, cette communication se fait, comme nous l'avons vu plus haut, par la splendeur de la lumière de la grâce, qui, devenant la forme de la vie de l'âme, tout comme l'âme est la forme de la vie du corps, fait que Dieu est dans l'homme comme *cognitum in cognoscente* et *amatum in amante*, ou comme dans son temple, et que nous sommes sauvés en espérance, c'est-à-dire (1) que nous sommes initiés ici-bas à la paix de la béatitude, à cette *ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*. Quant à la fin éloignée ou dernière, Cicéron nous dira quelle est la perfection ou la béatitude que l'homme atteint dans l'ordre et par les forces de la nature : Nous serons heureux, dit-il (2), quand, délivrés de nos corps, nous n'aurons plus de passions ni d'ambition, et que nous ne nous attacherons plus qu'au soin *veri videndi*, dont la nature a mis dans nos esprits *insatiabilis quœdam cupiditas;* ce

(1) *Ad Rom.*, VIII, 24.
(2) *De quæstionibus Tusculanis*, lib. I, XIX.

qui arrivera dans les lieux où nous pénétrerons : car alors, plus la connaissance des choses célestes nous sera facile, plus nous ressentirons ce désir de savoir. Dans la théocratie naturelle, la perfection, la fin dernière de l'homme n'est donc que la vision du vrai, *visio veri*, dans les choses créées ; la contemplation des sciences, qui est bien une participation de la béatitude vraie et parfaite, mais qui n'est pas la béatitude elle-même, pourtant, parce qu'elle ne remplit pas ce degré de capacité ou de puissance que l'homme possède, par suite de sa destination par la grâce à la fin surnaturelle, de participer à la vérité *sicut Angeli in cœlo*, et qui ne contient pas pleinement la raison de l'objet intellectuel, lequel n'est que le bien divin, c'est-à-dire Dieu. Dans cette béatitude, il n'y a donc pas *pœna sensus*, mais *pœna damni :* c'est-à-dire il n'y a pas cette *visio Dei viventis et videntis* que Dieu, dans sa bonté, nous a promise et où se trouve seulement notre perfection, notre béatitude, notre fin dernière. Ce n'est que dans l'Église et par l'Église que nous atteignons cette consommation de notre béatitude ; *fides nostra videndo fiet veritas*, lorsque l'éternité possédera notre mortalité transformée. Car, bien que nous soyons les enfants de Dieu, ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons que, lorsqu'il viendra dans sa gloire, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est ; *sicuti est videre nostrum quod nondum est nobis*, dit

saint Augustin (1). C'est-à-dire que l'intelligence fortifiée par l'impression et l'image de Dieu grâce à sa conformité de la gloire devient capable de voir l'essence de Dieu, qui sera comme la forme de notre intelligence, par où nous deviendrons *Deiformes*, et nous serons heureux de la béatitude de Dieu, *qui est bona omnia ineffabilia simul omnia, quia unum summum et verum bonum.*

La société théocratique naturelle est donc l'Église, mais ce n'est que dans ce sens, que le limon dont Dieu pétrit Adam était l'homme, ou que le sauvageon que l'on ente sur l'olivier s'identifie avec l'olivier dont il reçoit la sève et le suc. C'est que Dieu éleva la société naturelle à l'ordre surnaturel, réunissant ses éléments dispersés sous le gouvernement, les institutions et les préceptes divins, et, en se l'incorporant, il en fit d'un instrument de mort un instrument de gloire et de vie. La société théocratique naturelle gravée dans l'humanité par le Créateur, et dont la forme a été obscurcie par le péché, mais sans disparaître, est donc comme ces premiers linéaments qui ébauchent et dessinent l'union de l'homme avec Dieu : l'Église, au contraire, incarnant cette forme et la portant à sa perfection la plus complète, accuse ces linéaments et, d'une esquisse, en fait un tableau achevé ; la société naturelle est comme la lumière sous le boisseau, pâle, éloignée, prête à s'éteindre : l'Église, au contraire, où combat notre foi, placée sur

(1) *De Conf.*, lib. XIII, 15.

cette montagne la plus haute de toutes, Jésus-Christ, ne peut disparaître sous les ténèbres et les ruines de ce monde; mais, brillant de la lumière du soleil éternel, elle nous illumine de la douce lueur de la grâce.

LIVRE TROISIÈME

CHAPITRE PREMIER

PERFECTIONNEMENT DE L'HOMME, AU POINT DE VUE DE SA PERSONNE ET DE SA RAISON SPÉCULATIVE ET PRATIQUE, SOUS L'INFLUENCE DE L'ÉGLISE.

De ce que nous avons dit de l'Église, il est facile de démontrer, par ses lois, par ses doctrines et par l'influence de son gouvernement, qu'elle seule, tout en ayant principalement en vue ce qui touche à la religion, vivifie par surcroît ces conditions de foi publique et de justice indispensables au salut et au progrès de la société, qui manquaient à la société romaine. Comme ce thème a été traité par tant d'écrivains, les plus compétents en tous points, nous chercherons moins à faire la preuve de cette thèse, qu'à indiquer la marche du raisonnement à suivre dans l'ordre et dans les proportions du cadre de notre sujet.

Considérons les effets de la Religion au point de vue individuel. La vertu, la quantité virtuelle d'une chose, dit saint Thomas (1), se considère en premier lieu dans sa racine, dans la perfection de sa forme ou de sa nature, puis dans les effets de la forme, c'est-à-dire selon l'être, qui est le premier effet de la forme, et selon l'opération. Or, comme chez l'homme la nature, la forme, c'est la raison, l'esprit; la force de connaissance qui est l'effet de la forme, c'est son savoir; et l'opération c'est son usage, son emploi, ou ses fruits, il s'ensuit que, pour apprécier les bienfaits de l'Église sur l'homme, il suffit de voir combien il a été élevé et perfectionné par elle dans l'ensemble de son être, dans l'ordre ontologique, dans l'ordre de la raison spéculative et pratique, et dans l'ordre de la puissance ou de la portée de son action.

Dans l'ordre ontologique, car l'effet du baptême est de restaurer la base de la personne, le principe personnel ce premier principe actif de l'homme auquel sont effectivement subordonnés et par lequel sont mus et dirigés tous les autres principes, toutes les puissances qui appartiennent à la nature de l'homme. Le péché originel, dit saint Thomas (2), procéda de cette manière, que, d'abord en Adam, la personne corrompit la nature, mais ensuite dans la postérité, la nature corrompit la personne, puisqu'on

(1) S. Th., I, 42, I ad I.
(2) S. Th., III, q. 69, 3.

impute à faute aux enfants un vice de nature causé par la volonté de notre premier père.

Jésus-Christ commence, dans un ordre inverse, par réparer ce qui appartient à la personne, en réparant ensuite en même temps dans tous les hommes rachetés, ce qui appartient à la nature. C'est pourquoi l'essence de l'âme reçoit par le baptême un nouveau principe d'opération plus efficace et plus noble que les autres, une grâce par laquelle l'homme intérieur est rendu à la similitude de son archétype et, comme par un génie céleste, est portée vers sa fin surnaturelle et divine.

Que si le corps de mort reste, c'est-à-dire la concupiscence et les autres imperfections attachées à la nature et provenant de la privation de la justice originelle, si, par conséquent, même les fidèles baptisés ne cessent pas d'éprouver l'inclination au mal et la difficulté de faire le bien, néanmoins, sous l'influence et par la force du nouveau principe personnel d'opération, la concupiscence diminue ainsi que l'inclination au mal et la répugnance pour le bien, et tous ces aiguillons de péché deviennent des occasions de victoire pour tous ceux qui combattent légitimement.

Et quant à la raison spéculative, est-il nécessaire de démontrer que, à l'ombre de la foi, les forces intellectuelles gagnent autant en étendue et en puissance, par les trésors si riches des vérités révélées sur Dieu et les choses qui se rapportent à Dieu, qu'en fermeté, par la cer-

titude provenant de l'autorité divine qui en est la base ? Car dans ces problèmes, si l'on n'adhère pas à la solidité de la foi, qu'arrive-t-il, sinon que *sicut auræ linguarum flaverint a pectoribus opinantium, ita fertur et vertitur, torquetur ac retorquetur et obnubilabitur animæ lumen et non cernitur veritas?*

Quant à la raison pratique, il est facile de démontrer que, sous l'influence de l'Église, elle est initiée à l'idéal de la perfection morale, et, par là, elle acquiert d'autant plus de justesse et d'expansion. Comme la fin est dans l'ordre moral ce qu'est le principe dans l'ordre spéculatif, et que, par conséquent, la fin dernière de l'homme est dans l'action ce qu'est dans les idées le principe premier et indémontrable, il est évident que, par la connaissance tant de sa fin dernière, que de la loi de direction analogue des actions qui en résulte, la raison pratique s'éclaire, se range, et, s'élevant du terre-à-terre des modes et des fins de l'ordre naturel à la dignité des modes et aux horizons sans limites et sans fin de l'ordre surnaturel, atteint les hauteurs de la vraie et parfaite vertu, tout comme la juste intelligence du principe premier et indémontrable fait que la science s'illumine, s'élargit et s'élève à la hauteur de sa perfection. Or, l'Église non seulement nous dévoile notre fin surnaturelle, non seulement nous fait un devoir d'être parfaits comme notre Père céleste est parfait, mais elle met aussi sous nos yeux un exemplaire historique

de perfection absolue, l'image substantielle de la beauté de Dieu, Jésus-Christ. L'Église ne remplit-elle donc pas surabondamment le vœu exprimé par Cicéron, alors que, regrettant dans l'intérêt de la moralité qu'Homère eût attribué des vices et des crimes aux dieux, *mallem*, dit-il, *divina ad nos* (1)?

En effet, ce n'est que sous l'influence de la morale de l'Église que la parole du poète devient une splendide réalité (2) :

Latius regnes avidum domando
Spiritum, quam si Libyam remotis
Gadibus jungas et uterque Pœnus
Serviat uni.

Car c'est alors que la vertu chrétienne, n'ambitionnant d'autre gloire que le témoignage de sa conscience, résiste à la cupidité de la gloire, ou, sous l'inspiration de la justice, en triomphe de telle façon, que les choses mêmes qui sont tombées dans le mépris, que personne n'estime, si elles sont bonnes et justes, font rougir l'amour de la louange humaine et le font céder à l'amour de la vérité.

C'est alors que la vertu, se purifiant de tout alliage humain, non seulement ne regarde les jugements d'autrui comme la fin de ses actions, mais se garde même

(1) *Quæst. tuscul.*, I, 26.
(2) *Horat.*, II, 2.

d'avoir pour but de montrer sa sagesse et de se complaire en elle-même. Car ceux qui croient et espèrent d'une vraie piété en un Dieu qu'ils aiment, accordent plus d'attention aux choses qu'ils déplorent en eux-mêmes qu'aux biens, s'ils en ont, dont ils tirent moins satisfaction que ne fait la vérité, *de his sanatis gratias agentes, de illis sanandis preces fundentes.*

C'est alors en un mot que non seulement nous voyons se développer et se populariser la vraie sagesse ou vertu, en tant que, dans la prudence du discernement, la force de l'action, la modération de la repression, la distribution de la justice, elle rapporte son intention, non au fruit des biens terrestres, mais à celui du bien final et parfait, mais que nous la voyons se manifester dans l'éclat ravissant de toute sa beauté, en tant que, dans son mouvement transa cendantal ou d'ascension vers la ressemblance de Dieu, laissant derrière elle les parages ordinaires, elle s'élève comme un aigle à la hauteur de cette forme héroïque et consommée où éclate son origine divine. N'est-ce pas là la vie des saints de l'Église, cette vie qui resplendit dans le firmament moral de l'humanité et brille comme une flamme qui court dans le chaume aride? Avec combien de raison ne dit donc pas saint Augustin (1) que la vertu qui, séparée de la vraie piété, sert la gloire des hommes, encore qu'elle soit un objet d'éloges, n'en est pas moins au-dessous des petits

(1) *De civit.*, V, 19.

commencements des saints qui mettent leurs espérances dans la grâce et miséricorde de Dieu ; et que les martyrs, pénétrés de ces préceptes de la vertu chrétienne, ont surpassé par la vraie vertu, autant que par leur nombre infini, les Scevolas et les Curtii et les Decii, non en s'infligeant eux-mêmes des tourments, mais en supportant ceux qui leur étaient imposés (1) ?

Quant à ce que gagne en force et en étendue la raison pratique sons l'influence de l'Église, on peut le deviner par la considération que les branches des sciences qui en sont l'objet, la pédagogie, par exemple, l'économie, la politique, n'ont pour but que d'apprendre le moyen de perfectionner des sujets en particulier, la pédagogie, l'individu ; l'économie, la famille ; la politique, la société civile ; tandis que la morale catholique donne l'idée et l'archétype de la perfection en général, et, réfléchissant par là sa lumière sur tout le corps des sciences morales, comme le soleil fait sur l'air, rend le regard de la raison pratique plus clairvoyant, plus sain, plus large et plus profond.

Après ce qui précède, on a bien le droit d'être étonne d'entendre dire que, sous l'influence de la morale catholique, la raison pratique prend un tour d'esprit monastique, égoïste, et devient gauche, en tout cas moins sensée, moins dégagée et moins généreuse à l'endroit de la vie sociale.

(1) *De civit.*, V, 14.

Comment, disait saint Augustin répondant à une pareille accusation (1), l'Église pourrait-elle commencer son cours, le continuer, saisir les fins nécessaires, si sa vie, celle des saints n'était pas une vie sociale?

En effet, il importe peu à l'Église qu'on ait en professant la foi qui conduit à Dieu, telle ou telle condition, telle ou telle manière de vivre, pourvu qu'elle soit compatible avec les commandements divins, et elle n'oblige pas ceux qui deviennent chrétiens à changer un état ou des habitudes qui ne sont pas incompatibles avec la religion, mais seulement d'abjurer les fausses doctrines. Aussi, pour ce qui regarde les trois genres de vie, la vie spéculative, la vie active, et celle qui est un composé des deux premières, l'Église trouve que, sans blesser la foi, on peut embrasser l'une ou l'autre, et parvenir ainsi aux récompenses éternelles. Elle n'y prend d'autre intérêt que celui d'assurer à chacun de ces états leur direction morale et sociale, en marquant la différence entre ce que l'on doit croire au nom de la vérité, et ce que l'on doit faire au nom de la charité, et par conséquent en enseignant qu'on ne doit pas être spéculatif au point de ne pas se préoccuper de l'intérêt du prochain, ni actif au point de négliger la contemplation de Dieu; que dans la spéculation on ne doit pas se contenter d'un état d'inaction, mais tirer profit de la recherche ou de l'invention de la vérité, gardant ce que

(1) *De civit.*, XIX, 5 et 19.

l'on a trouvé et n'enviant rien à autrui ; et que dans l'action, il ne faut pas aimer les honneurs de cette vie, ni le pouvoir, mais l'œuvre elle-même qui résulte de ces honneurs ou de ce pouvoir, si l'on en fait l'usage juste et utile, qui consiste à servir au bonheur selon Dieu de ceux qui nous sont soumis.

CHAPITRE II

RÉFUTATION DE CEUX QUI PRÉTENDENT QUE LA RAISON SE SUFFIT A ELLE-MÊME POUR CONNAITRE TOUTE VÉRITÉ D'ORDRE MORAL, ET QUE L'ÉGLISE OPPRIME LA RAISON.

D'aucuns qui cherchent à tromper par la philosophie, colorant et fardant leurs erreurs par des grands mots séduisants et honnêtes, prétendent que des philosophes païens, Platon, par exemple, par la seule raison, non seulement ont trouvé que le principe de la nature et la vérité de la doctrine, et le bonheur de la vie sont de Dieu, mais qu'ils ont connu la nature de Dieu et la Trinité elle-même. Par là, on se croit le droit de persister dans l'arrêt de proscription contre l'Église, du chef de son inutilité, et surtout de celui de l'oppression qu'elle exerce sur la raison.

Ceux qui pensent de la sorte ne sont, d'après saint Augustin, que des raisonneurs bavards, *elatiores quam capaciores*, qui, ne levant pas les yeux vers la lumière de la vérité pour laquelle ils sont nés, *in cœcitate quam tolerant, quasi in claritate luminis exultant.*

Il n'y a pas de doute que ces philosophes païens, de quelque nom qu'on les appelle, qui ont eu de Dieu ces pensées, se sont rapprochés de l'Église, mais, laissant de côté la question de savoir s'ils ont trouvé ces doctrines dans leur propre esprit, ou bien s'ils les ont lues ailleurs, ou s'ils les ont apprises de ceux qui les avaient lues, nous nous bornerons à dire que, en ce qui touche à la nature de Dieu, ils n'ont vu que *per quœdam tenuissima imaginationis umbracula et verbis indisciplinatis significaverint, quo nitendum sit*. En effet, les philosophes n'ont pas connu la Trinité des personnes divines par les attributs propres, par la paternité, la filiation et la procession, ils ont seulement connu les attributs essentiels qui sont appropriés aux personnes, ainsi que nous l'avons vu plus haut, comme la puissance au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit. Le Verbe de Platon n'est pas le Verbe catholique qui signifie la personne engendrée en Dieu, mais c'est la raison idéale, par laquelle Dieu a tout créé, laquelle est appropriée au Fils. Il ne faut pas omettre que, tout en reconnaissant les attributs appropriés aux trois personnes, en devinant même presque le Verbe, les plato-

niciens défaillirent dans le troisième caractère ou indice relatif à la troisième personne, l'Esprit-Saint, parce qu'ils dévièrent de la bonté qui est appropriée à l'Esprit-Saint, lorsque, connaissant Dieu, ils ne le glorifièrent pas comme Dieu. C'est, dit saint Augustin, qu'ils ne voulurent pas reconnaître l'incarnation du Fils inmuable de Dieu, par laquelle nous sommes sauvés, de manière à atteindre les vérités qui sont l'objet de notre foi ou qui, dans la mesure la plus restreinte, le sont aussi de notre intelligence.

Ainsi ils virent *utcumque*, *etsi de longinquo*, *etsi acie caligante;* il virent la patrie, la demeure permanente, mais ils ne gardèrent pas la voie qu'il faut suivre pour y arriver. Par où l'on peut bien pressentir que de défauts il doit y avoir dans la morale de cette école, bien qu'en thèse générale, sur la cause de l'être, la raison de l'intelligence, l'ordre de la vie, elle ait enseigné des doctrines qui se rapprochent beaucoup de la vérité de notre religion.

Les lacunes et les erreurs dont la morale des platoniciens est entachée peuvent se voir dans la *Cité de Dieu*, livres VIII et IX, où saint Augustin les a mises à nu et détaillées.

On est donc bien loin de remplacer par la raison ce qu'enseigne l'Église touchant la nature de Dieu et la vie morale de l'homme. Quant à l'autre grief articulé contre l'Église, qu'elle opprime la raison, il y a bien lieu de s'en étonner, alors que l'histoire est là pour prouver que, par

elle *universus jam orbis terrarum Athenæ et Græcia factus est* (1).

Pourquoi l'Église serait-elle donc l'ennemie de la raison? Serait-ce à cause du principe d'autorité ou de foi qui est le fondement et l'âme de sa doctrine? Mais d'abord combien l'Église, dit saint Augustin, n'est-elle pas plus modeste et plus sincère, lorsqu'elle ordonne de croire ce dont elle ne donne pas la preuve expérimentale, que l'hérésie, lorsque, par ses téméraires promesses, elle raille la crédulité et impose ensuite à notre croyance tant de fables et d'absurdités qu'il est impossible de démontrer (2)!

En effet, que faut-il de plus aux esprits simples et que leur manque-t-il, si leur faiblesse est comme portée dans le sein maternel de l'Église par la simplicité de l'enseignement, ou si *tanquam in nido Ecclesiæ plumescant, et alas caritatis alimento sanæ fidei nutriant,* sachant parfaitement, bien qu'ils ignorent les livres des philosophes et leur langage, que la cause du monde, la lumière de la vérité à connaître, la source de la félicité à goûter, se trouve dans le seul vrai Dieu!

Quant à ceux qui jouissent d'une intelligence plus élevée, en quoi la foi fait-elle tort à leur raison, si son infirmité dans les choses de la religion trouve sa protection

(1) CLEMENS ALEX., *Cohort. ad gentes.* — (2) *De confess.*, VI, 5.

dans une charité toute maternelle, afin que l'homme nouveau se transforme en homme parfait et que son esprit purifié dirige sa force vers la vérité divine qui demeure toujours et qui ne fait jamais défaut.

C'est que le principe d'autorité ou de foi dans l'Église est un remède préparé par Jésus-Christ pour guérir la raison.

En premier lieu, parce qu'il la purifie des souillures des fausses doctrines et la délivre de ce fardeau d'erreurs sous lequel saint Augustin, en se laissant prendre et aveugler, c'est lui-même qui le dit, *anhelans in auram veritatis divinæ liquidam et simplicem respirare non poterat.* Nous savons que, pour les incrédules, les erreurs sur la nature de Dieu et sur les rapports de l'homme avec Dieu n'ont aucune importance pour la dignité humaine non seulement aux yeux et selon le jugement de la raison, mais aux yeux et selon le jugement de Dieu lui-même qu'ils représentent d'une indulgence sans réserve à ce sujet, en s'égarant *tanto deformius et contra Dei verba perversius quanto sibi videntur sentire clementius*. Mais il y a là une erreur des plus grossières.

En effet, dit saint Augustin (1), s'il y a crime lorsque l'âme se porte vers le mal avec violence et une jactance aussi aveugle qu'insolente, et s'il y a de l'ignominie dans ces appétits immodérés par lesquels l'âme boit les volup-

(1) *De confess.*, IV, 15.

tés charnelles, est-ce que les erreurs et les opinions fausses ne souillent pas la vie, si l'âme raisonnable elle-même est vicieuse, telle qu'était mon âme, lorsque je pensais que l'esprit n'avait d'autre lumière que la lumière naturelle, lorsque, en me grandissant dans mon orgueil et en dédaignant de baisser ma tête sous l'autorité divine, je me nourrissais ou plutôt m'épuisais de ses fables des monades (principe d'unité) et des dyades (principe de division), ne sachant ce que je disais, et m'attachant à des hommes loquaces et délirant dans leur orgueil, dans la bouche desquels on trouvait bien le nom de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ et du Paraclet consolateur; *sed tenus sono et strepitu linguæ : cæterum cor inane veri* (1)?

En second lieu, parce que le principe d'autorité élève les forces de la raison au dessus de sa portée naturelle. Car, laissant de côté que le principe d'autorité ou de foi dans l'Église ne se fonde pas sur des titres d'origine humaine, mais sur des titres d'origine divine, nous observons qu'elle n'a pas pour objet la science des choses d'ordre naturel, mais celle des choses d'ordre surnaturel, la science de Dieu révélateur, la doctrine qui est l'expression et la participation de la science de Dieu. Et ce comme, d'après Aristote, c'est un grand bienfait que de pouvoir connaître quelque chose du ciel, même par des raisons faibles et topiques (2), on peut donc juger combien la raison s'éclai-

(1) Aug., *de Conf.*, III, 4, 6. —(2) S. Th., 1, 2, 67, 5.

et se perfectionne par la lumière qui jaillit du principe de foi ou d'autorité dans l'Église.

C'est le cas des deux lumières dont la plus grande est dans l'ordre de l'éclairant et la plus petite dans l'ordre de l'éclairé, celle-ci s'augmentant de tout le secours de celle-là, comme la lumière de l'air s'augmente de la lumière du soleil. Ce qui rend raison des paroles de saint Augustin: *intellexi quia credidi*, et de sa remarque explicative, que l'on comprend parce qu'on croit, mais qu'on ne croit pas par ce que l'on comprend.

En troisième lieu, le principe d'autorité guérit la raison parce que, après l'avoir élevée, pour qu'elle ne soit pas le jouet des vents, il l'affermit sur ses pieds et sur ses bases, par les vérités premières touchant le principe et la fin dernière de toutes choses, lesquelles sont comme les deux pôles de la vie entière de la raison spéculative et pratique, en dehors desquelles *factus sum mihi magna quæstio*, disait saint Augustin. En effet, tout mouvement procède de quelque chose d'immuable, du principe, et se termine à un objet, à sa fin, qui en est le repos; c'est pourquoi ceux qui agissent doivent considérer l'un et l'autre, et unir à la mémoire retrospective l'intention prévoyante; car dans tout mouvement d'action, celui qui ne regarde pas le principe n'aperçoit pas la fin; qui oubliele commencement ne saura comment finir. C'est ainsi que, sous la direction de l'Église, on demeure dans la grande route de la nature,

évitant l'inconvénient d'aller en avant dans la science sans savoir où, ce qui est d'autant plus précieux qu'on ne quitte pas le rivage sans danger, et qu'on ne revient pas comme on est parti, lorsqu'on va à la recherche de la vérité sans en connaître ni le point de départ, ni l'itinéraire, ni le port.

Après cela, il est étrange d'entendre accuser l'Église de couper les ailes de la raison, d'arrêter l'essor de toute liberté théorique en ce point, et de lui reprocher ce par quoi elle mérite le plus de reconnaissance, c'est-à-dire de ne laisser de liberté que *usque ad finem fidei et caritatis*, de ne pas permettre la moindre atteinte à tout ce qui réfléchit le premier principe et la souveraine fin de l'homme.

Cette objection sent bien la nature de l'homme, *qui pœnali morbo plus sitit quam capit*, et ce caractère d'esprit qui se met au-dessus de la vérité dont il méprise la simplicité, pour ne regarder que *tumentes magnitudines*, oubliant quelle orgueilleuse perversité c'est, après avoir abandonné le principe auquel il faut s'attacher, de se faire soi-même principe ; cause des chutes et de l'obscurcissement des cœurs insensés.

Car personne n'ignore que, pour être libre dans ses mouvements intellectuels et moraux, l'homme n'est pas moins fatalement et par nature fixé sur certains points, comme sur les premiers principes qu'il lui est impossible

de considérer sous un autre jour, et sur sa dernière fin qu'il ne peut pas ne pas vouloir (1).

Quæ quamquam spatio distant, tamen omnia fiunt
Ex ipsis, et in ipsa cadunt (2).

Il n'y a rien, dit Cicéron dans le même sens (3), que la science puisse trouver de primitif dans le domaine soit de la spéculation, soit de la pratique ; les principes des choses proviennent de la nature, la science ne trouve donc que les extrêmes et l'instruction ne sert qu'à assurer l'issue, le succès final des choses, c'est-à-dire que la raison n'agit par elle-même, librement, que dans le cercle des choses contingentes et des œuvres particulières, pour y trouver et préciser le moyen terme, le lien dialectique ou physique qui les rattache et les coordonne aux principes et aux lois d'ordre absolu où elles ont leur racine et leur aboutissement.

Ainsi, dans l'ordre spéculatif la science ne trouve pas les premiers principes, elle est mise en action par l'intelligence de ces principes dont elle fait son point de départ pour tirer les conclusions sur lesquelles elle agit. De même, dans l'ordre pratique la prudence n'assigne pas leur fin aux vertus morales, c'est la *synderesis* ou raison naturelle qui le fait, commandant à chacun d'agir selon la

(1) S. Th., I, 99, 3. — (2) Ovid., *Metam*, XX, 245. — (3) Lib. II, ad Herennium.

raison ; elle ne fait que disposer de ce qui a rapport aux fins des vertus : l'économie, dans son œuvre de ménager les biens de la famille, a son point de départ dans les lois divines et naturelles constitutives de la famille elle-même ; la politique enfin a pour fondement la justice, la loi éternelle et divine, qui est la base des sociétés humaines, et elle a avec cette loi les mêmes rapports qui unissent la prudence aux autres vertus, de sorte que, du moment qu'elle s'en écarte, elle dégénère en ruse et en finesse. Il en est de même de toute science esthétique et de tous les arts libéraux : *Hæc tamen ex aliis ducunt primordia rebus.* C'est que la nature prend sa source, comme dit Dante très élégamment (1), dans l'intelligence et dans l'art de Dieu et que notre art suit la nature autant qu'il le peut, comme le disciple suit le maître,

Sieché nostra arte a Dio quasi é nipote.

Et ce n'est que par cette voie que la créature raisonnable, par un certain mode plus parfait de sa nature, participe de la divine Providence, pourvoyant à ses propres besoins et à ceux des autres (2), et que l'esprit divin, *mens divina,* comme l'a vu Cicéron lui-même, lorsqu'il fortifie et perfectionne l'esprit de l'homme, se personnifie dans le sage et devient la loi (3).

(1) Inf., XI. — (2) S. Th. 1, 2, q. 1, 2. (3) *De legibus,* I, 6.

CHAPITRE III

PERFECTIONNEMENT DE L'HOMME PAR L'ÉGLISE AU POINT DE VUE DE SON ACTION ET DE SON EFFICACITÉ MORALE.

Enfin par l'Église, l'homme a été perfectionné dans l'ordre de son action, dans son usage ou dans la portée de sa capacité de produire des fruits moraux.

Quoique fruit se dise proprement d'une chose dont on jouit, et usage d'une chose dont on se sert, et que la différence entre les deux consiste en ce que nous jouissons d'un bien pour lui-même, sans qu'il y ait de relation à un autre bien, tandis que nous recherchons l'usage d'une chose en vue d'une autre chose, cependant, pris dans un sens large, l'usage comprend aussi la jouissance, en tant qu'user, c'est mettre une chose à la disposition de sa volonté, et jouir, c'est user avec plaisir.

Or, il est aisé de démontrer que l'usage, ou l'efficacité morale d'action de l'homme dans le double sens que nous venons d'indiquer, s'est agrandi sous l'influence de l'Église.

Il suffit de rappeler au premier point de vue que l'homme s'est enrichi dans l'Église d'un nouvel agent, de la grâce, dont la puissance n'a de limites que celles de

l'homme. Pour n'en indiquer que les effets ordinaires, qui ignore que, par elle, nous prévalons en toutes choses (1), nous avons la liberté ou le pouvoir de fléchir notre volonté à l'obéissance de la loi divine, et, par l'amour de Dieu, de commander justement et fidèlement à nos passions, *vel subigendo, vel resistendo;* que par elle nous avons les moyens de suivre celui qui est notre voie, notre vérité et notre vie, Jésus-Christ ; qu'enfin par elle seule, le programme de morale que nous avons esquissé d'après la doctrine de l'Église, se traduit en action et devient un tableau vivant dont s'embellit l'univers? Sans doute, nous vivons ici-bas *sub venia,* jusqu'à ce que nous ayons remporté la victoire sur la mort, et celui-là ne serait pas grand, mais enflé, qui se croirait dispensé de prier chaque jour afin que ses dettes lui soient remises. Car dans ce lieu d'infirmité, on trouve toujours quelques faiblesses, même chez le bon combattant, même chez celui qui domine ses ennemis vaincus, et *si non facili operatione, certe labili locutione, aut volatili cogitatione peccatur.*

C'est pourquoi notre justification dans cette vie consiste bien plutôt dans la rémission des péchés que dans la perfection des vertus.

Mais puisque la lutte contre nos défauts, d'où vient cette imperfection de la vertu, est un mal inséparable de

(1) *Ad Rom.*, VIII, 36.

la nature humaine depuis qu'elle a péché et qu'elle a été punie en Adam, sa souche, il est évident que la grâce de Dieu lui fait une condition d'autant meilleure, qu'il lui est possible maintenant de lutter contre des défauts qui, sans la grâce, jouiraient d'un empire incontesté. La lutte a maintenant pour compagne l'espérance d'une paix éternelle, tandis que, sans la grâce, il faut s'attendre à un esclavage dénué de tout espoir de délivrance.

Que l'efficacité ou l'usage de l'homme s'élargisse sous la direction de l'Église dans le sens de la jouissance d'esprit, on peut s'en convaincre d'abord par ces délices saintes et sincères par lesquelles les œuvres de vertus, comme le fruit d'une semence divine, fortifient les hommes qui en sont ornés; en second lieu et surtout par l'espérance du bonheur éternel, qui, par l'action des dons du Saint-Esprit, germe dans le cœur des fidèles, soit de la manière dont on conçoit l'espoir de voir porter des fruits à un arbre, lorsqu'il se couvre de feuilles, c'est-à-dire comme disposition et préparation à la vie bienheureuse par l'effet des mérites, soit de cette espérance que l'arbre vous inspire lorsqu'on voit apparaître les bourgeons qui amèneront les fruits, c'est-à-dire comme un commencement imparfait de la béatitude future, grâce à l'avant-goût de ce bonheur qu'éprouvent notamment ceux qui sont avancés dans les vertus chrétiennes. Naturellement, malgré cette abondance de fruits de paix dont elle enrichit

l'esprit, l'Église ne promet pas que les fidèles n'éprouveront aucune peine, aucune calamité, mais on ne saurait nier que, par elle, de grands soulagements leur sont procurés. Elle n'est pas destinée à faire directement notre bonheur temporel; aussi Dieu, dit saint Augustin (1), ne donne-t-il pas toujours à ceux qui les lui demandent les biens de ce monde, de peur que cela ne soit un motif de pratiquer la religion, laquelle ne doit être aimée que pour une vie meilleure, où le mal n'existera plus; mais, par la grâce qu'elle administre, elle nous aide à supporter d'autant mieux les maux de cette vie que nous sommes plus fidèles, en montrant de ce côté aussi son caractère de vérité; car, d'après Cicéron, c'est à ce but que doit servir *vera philosophia* que les dieux ont donnée à quelques hommes : ils n'ont jamais donné aux mortels et ils ne pouvaient leur donner un bienfait plus précieux (2).

Ainsi en arrivant à envisager cette vie de manière à en rapporter toute activité à la fin surnaturelle qu'il aime très ardemment et qu'il espère très fidèlement, le catholique peut se dire, non sans raison, *beatus spe illa potius quam re hujus vitæ* (3). A cause de ces trésors de joies et de ressources ineffables de l'esprit, saint Augustin se raille lui-même d'avoir regardé la régularité et la sévérité de la vie chrétienne, que personnifiait saint Ambroise, comme

(1) *De civit. Dei*, XXII, 21. — (2) *De civ. Dei*, l. c.,—(3) S. Aug., l. c., XIX, 20.

quelque chose de dur et de désolé; alors il ne soupçonnait pas, dit-il, et il n'avait pas éprouvé *quid ille spei gereret quidve solaminis in adversis, et occultum os ejus, quod erat in corde ipsius, quam sapida gaudia de pane Dei ruminaret* (1).

Sans doute, ici-bas, la paix soit commune à tous, soit propre à chacun de nous, est telle en comparaison de la paix de la béatitude, ou de la béatitude de l'éternelle paix, qu'elle est bien plutôt un soulagement à nos misères que la jouissance du bonheur. Cependant notre propre paix, de même que, dans l'éternité, c'est la paix avec Dieu par la vision, de même, ici-bas, quelque petite qu'elle soit, elle ne peut être avec Dieu que par la foi. Que puis-je, disait saint Augustin, *cum bene mihi est, nisi sugens lac fidei et fruens cibo qui non consumitur* (2)?

Ainsi, ceux qui ne veulent pas croire à cette béatitude s'efforcent de s'en forger une très fausse, *quanto superbiore, tanto mendaciore virtute.*

Après ce que nous avons dit, on ne saurait nous contester cette conclusion, que l'homme, par la direction qu'il reçoit conformément à la fin surnaturelle à laquelle il a été destiné, par la connaissance de la foi et de la sagesse divine qui s'ajoute à la connaissance naturelle, par l'impulsion intérieure de grâce et de vertu qui s'ajoute à l'inclination de la nature vers le bien, participe dans l'Église,

(1) *De conf.*, VI, 3. — (2) *De conf.*, IV, 1.

dans un dégré plus élevé, à la loi éternelle, ou, en d'autres termes, qu'à l'école de l'Église, nous pouvons atteindre à la perfection dont l'homme est capable et à toutes les qualités d'âme et de caractère qui en sont le rayonnement et l'éclat, c'est-à-dire la dignité, la puissance, la liberté, le bonheur.

La perfection, ou notre union avec notre principe par ce qu'il y a de plus noble en nous; car, dans l'Église, l'homme réalise l'union avec Dieu par ce qui excelle en lui, par la raison, à un dégré le plus parfait possible connaissant et aimant Dieu, non seulement en tant qu'il est le principe et la fin du bien naturel, comme dans l'état de nature, mais le connaissant et l'aimant par la charité en tant qu'il est l'objet de la béatitude, en tant que nous avons avec Dieu une société spirituelle, une amitié, c'est-à-dire ces rapports d'affection mutuelle avec communications réciproques que l'amitié ajoute à l'amour.

La dignité, c'est-à-dire cette grandeur si honorable de l'homme et si digne d'estime, de louanges, de respect; car dans l'Église la grâce élève à tel point, que la forme de la bonté divine éclate en nous comme dans un miroir, *et per imitationem divinæ voluntatis fulget in nobis dignitas divinæ majestatis.*

La puissance, c'est-à-dire les moyens propres à garder la haute situation de chrétiens et à arriver à notre fin dernière, parce que nous avons été enrichis de toute grâce

pour faire l'œuvre de notre sanctification, qui en est le fruit, et pour gagner la vie éternelle, qui en est la fin.

La liberté : parce que dans l'Église on apprend à ne servir que Dieu, *cui servire regnare est*, et que, par la soumission à Dieu et en raison directe de cette soumission, on s'élève de plus en plus à l'état de cette liberté royale du chrétien, *qui, magna spiritus largitate*, s'affranchit de toute passion, de toute convoitise, et, dans l'ordre des rapports positifs de sa vie, dans les autorités et lois auxquelles il obéit, ne reconnaît pour maître que Dieu.

Le bonheur, enfin, car dans l'Église nous sommes heureux par l'espoir de la fin dernière, qui se réveille en nous parce que, moyennant l'obéissance selon la foi à la loi éternelle, nous gagnons la paix avec Dieu, et nous nous acheminons vers cette fin. Tel est le chef-d'œuvre de perfection individuelle qu'opère l'Église par son catéchisme et son rituel, en nous purifiant, en nous éclairant et en nous rendant meilleurs.

C'est en face de cette grandeur du caractère moral des catholiques, grandeur d'autant plus éclatante qu'ils combattent avec plus de force et même jusqu'à l'effusion du sang contre les assauts de l'impiété, que saint Augustin n'hésite pas à dire que, pour lui, Platon et tous les autres héros du paganisme sont bien au dessous, non seulement de tout ange de Dieu, de tout prophète, de tout apôtre, de tout martyr, mais de tout chrétien (1).

(1) *De civit.*, II, 14; X, 21.

CHAPITRE IV

PERFECTIONNEMENT DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE PAR L'ÉGLISE.

Nous avons vu que l'Église fournit à l'homme cette nourriture de vérité et de justice qui est si nécessaire à la subsistance de sa nature morale; que, faute d'elle, la constitution morale des Romains était languissante et finit par tomber en pourriture. Comme donc le vice profond qui entamait l'organisme moral des Romains a été le poison qui en corrompit toutes les parties du corps social, de même, l'œuvre de perfection individuelle par l'Église nous donne un présage, une preuve préalable, pour ainsi dire, et propédeutique des fruits bienfaisants que doit produire son action dans la famille, la cité et la société internationale.

Et il n'en saurait être autrement; car, d'un côté, c'est une vérité vulgaire que, comme chaque homme est l'élément de la cité et de l'État, quelle qu'en soit l'étendue, ainsi qu'une lettre est l'élément du discours, de même, l'ensemble d'une société ne peut être que la reproduction,

l'image collective des qualités des parties dont il se compose et le peuple sera ce qu'est chacun des membres dont il est formé. D'autre part, il est bien naturel que, si l'homme, dans sa vie soit privée, soit politique, soit internationale, s'inspire des règles que l'Église lui donne comme un *vademecum*, il reproduise ce cachet éclatant de perfection morale qu'imprime l'Église, c'est-à-dire que la vie de l'homme réfléchisse partout et toujours la joie pure qui se trouve dans l'amour de la sagesse de l'Église, la vertu sans tache qui est dans les œuvres de ses mains, la gloire qui est dans ses conseils, la prudence qui est dans ses entretiens et les grandes vertus qui sont le produit de ses travaux (1).

Mais cherchons à faire cette démonstration en détail.

Commençons par le premier anneau de la chaîne de la vie sociale, la famille. Il est bien facile de mesurer les bienfaits dont la société domestique est redevable à l'Église, si l'on réfléchit que, dans la religion catholique, l'union conjugale est dessinée sur le modèle du grand mystère de piété accompli par Jésus-Christ avec l'Église, et que le code des droits et des devoirs de tous les membres de la famille est calqué sur le type des rapports d'autorité, d'affection et de soumission qui caractérisent cette union. De là, en effet, cette paix de la famille, cette concorde dans le commandement et l'obéissance, qui fait

(1) *Sap.*, VIII, 18.

des maisons chrétiennes le foyer d'un bonheur ineffable. Ceux qui commandent sont ceux qui veillent aux intérêts des autres : le mari, de la femme, les parents, des enfants, le maître, des serviteurs. Ceux qui obéissent sont ceux qui sont l'objet de la sollicitude : les femmes, des maris, les enfants, des parents, les serviteurs, des maîtres. Ainsi, dans la famille du juste vivant de la foi, ceux-là mêmes qui commandent servent ceux auxquels ils semblent commander. De combien la condition de la famille chrétienne ne l'emporte donc pas sur celle de la famille romaine, qui, beaucoup moins corrompue cependant et moins flottante que partout ailleurs chez les païens, non seulement manquait de ce diadème royal dont la couronne la dignité de sacrement du mariage chrétien, mais qui ne laissait pas non plus d'être déplacée de son assiette naturelle, par l'absorption en faveur du plus fort des droits de la femme et des enfants; pour ne rien dire des domestiques, qui ne comptaient que comme des choses? Pour ceux qui désirent avoir de plus amples notions sur ce point, nous nous permettons de les renvoyer au mandement pour le carême de l'an 1878 de Son Em. le cardinal Pecci, actuellement Notre Saint-Père Léon XIII, où ils pourront se pénétrer des considérations aussi profondes qu'élevées, exposées à ce sujet dans le § VI.

CHAPITRE V

VRAIE IDÉE DE LA CIVILISATION OU DE LA PERFECTION SOCIALE.

En abordant l'examen de l'influence de l'Église sur l'ordre social, nous n'entrerons pas dans les considérations des rapports qui la relient à ce qui est la culture de la société, sa perfection intellectuelle, accessoire et extrinsèque. Conformément au cadre restreint de notre sujet, nous nous bornerons à signaler par des aperçus sommaires les immenses bienfaits dont la société est redevable à l'Église, au point de vue de ce qui est proprement la civilisation, la perfection morale et essentielle de la société.

Mais il importe, avant tout, d'être fixé sur l'idée vraie de la perfection sociale.

De nos jours, il semble qu'on ait remis en vogue le genre de civilisation emprunté à la corruption des Romains du IVe siècle. Ces adorateurs des dieux, dit saint Augustin, trouvent que l'état du monde est prospère (1), lorsqu'ils

(1) *De civit.*, II, 20; Ep. 138, III.

considèrent la splendeur des demeures et ferment les yeux sur la corruption des cœurs; lorsqu'ils voient s'élever les théâtres immenses et tomber en ruines le fondement des vertus, lorsqu'ils peuvent faire briller leurs folles prodigalités et tourner en dérision les œuvres de miséricorde; lorsque le Dieu qui, par les voix publiques de sa doctrine, s'élève contre ce mal public, est blasphemé par les peuples impies, et qu'on a besoin de dieux auxquels on puisse consacrer cette théâtrale profanation des corps et des âmes. On veut un temps où *non sit quieta vita, sed secura nequitia*. Il suffit que la République se maintienne, disent-ils, qu'elle soit florissante, que les richesses y abondent. Que les peuples applaudissent à ceux qui leur donnent non des conseils utiles, mais des plaisirs ; qu'on ne demande plus de sacrifices et qu'on n'interdise plus les jouissances impures. Les chefs des États ne doivent pas se préoccuper de la qualité, mais de la soumission de leurs sujets, les provinces doivent obéir à leurs gouverneurs non comme à des instituteurs de la vertu, mais comme à des pourvoyeurs de leurs plaisirs; on ne doit pas les honorer sincèrement, mais les craindre servilement. Que de toutes parts le peuple se livre aux danses, que les occasions et les instruments des jouissances sensuelles se multiplient et que les théâtres retentissent des cris et des accents de la plus honteuse volupté. Que celui-là soit déclaré l'ennemi public qui n'aime point cette félicité, qui

cherche à la troubler ou à la faire disparaître; que le peuple ferme ses oreilles à sa voix, le repousse des dignités, l'exclue du nombre des vivants. Qu'on regarde comme les vrais dieux ceux qui ont procuré cette félicité aux peuples et qui la lui ont conservée.

C'est là, nous n'avons pas besoin de le dire, la civilisation épicurienne, que la raison païenne elle-même trouva si désastreuse et éhontée, que la philosophie qui en formula le programme non seulement n'était pas admise à prendre part à la direction des affaires publiques, mais se tenait d'elle-même, presque par pudeur, à l'écart de la société, vivant *in hortulis suis, ubi vult, ubi etiam recubans molliter et delicate nos avocat a rostris, a judiciis, a curia* (1).

On ne criera donc pas à l'intolérance de l'Église, parce qu'elle ne regarde pas comme heureux les peuples qui possèdent ce genre de civilisation, et qu'elle pense, au contraire, que, si Dieu permet qu'ils s'y livrent, c'est qu'alors sa colère est plus grande; s'il semble fermer les yeux, c'est qu'il se réserve une punition plus terrible; tandis que, s'il les prive de cette ressource du vice et des plaisirs, c'est qu'il veut leur faire sentir le bienfait de sa miséricorde.

Après cela,il y a la civilisation utilitaire consistant dans la prospérité matérielle, dans l'opulence terrestre réa-

(1) Cicero, *de Orat.*, III, 17.

lisée en dehors et au dépens des lois de la vérité et de la justice. Cette école n'a d'autre souci et d'autre but que d'épargner aux hommes toute peine, de satisfaire aux besoins de leur corps, de les protéger contre tous les attentats de la méchanceté, de faire en sorte, en un mot, que leurs enfants soient comme de jeunes arbres, que leurs filles s'élèvent comme des oliviers, que leurs greniers soient pleins et regorgent de fruits, que leurs brebis fécondes sortent en foule de leurs étables, que leurs troupeaux croissent dans l'abondance, qu'on ne voie dans leurs murs ni ouvertures, ni ruines, qu'on n'entende pas de cris sur leurs places publiques (1). Elle pense, au surplus, qu'il ne lui appartient pas de se préoccuper de la vérité et de la vertu, et encore moins de se demander comment il faut honorer le vrai Dieu, source de toute vie heureuse et tranquille.

Nous ne relèverons pas contre cette définition du bonheur social ce que dit la sainte Écriture, qu'elle est l'œuvre d'une philosophie étrangère à la vérité, dont la bouche parle le mensonge, dont la droite est la main de l'iniquité (2), puisqu'elle donne à des biens d'une importance secondaire la préférence sur des biens qui en ont une capitale et qu'on doit préférer comme on préfère la droite à la gauche ; nous ne dirons pas, d'après les lumières de la foi, que, si l'on possède les biens qui constituent le bon-

(1) Ps. XLIII, 12, 15. — (2) Ps. C, 11.

heur matériel, il n'y faut cependant pas placer le bonheur de la vie : *subdita esse debent, non prædita; sequentia, non ducentia;* que ce sont sans doute des biens et des dons de Dieu, mais que si, négligeant les biens meilleurs qui conduisent à l'éternelle félicité, on s'y attache comme s'il n'y en avait d'autres ou comme s'ils étaient les principaux, les calamités ne sont pas loin, et si elles pèsent déjà sur nous, elles ne feront que s'accroître (1).

Mais on ne récusera pas l'autorité des païens. Cicéron, entre autres, parlant de ce qu'on doit avoir en vue dans la République, dit qu'il y a des choses qui attirent à elles, non par l'appât d'un avantage quelconque, mais par leur propre dignité (2), comme sont la vertu, la science, la vérité et, en général, tout ce qui est honnête, et d'autres choses qui sont recherchées non pour elles-mêmes, mais pour leur avantage et leur utilité, et qu'on appelle choses utiles. Sous cette catégorie, il place non seulement ce qui appartient en quelque sorte au corps de la cité, comme les champs, les ports, l'argent, les flottes, les marins, les soldats, toutes choses qui sont la liberté et le salut des États, leur sécurité et la sauvegarde de leur intégrité, mais il mentionne encore ce qui est convenable, ces choses d'un caractère plus splendide et moins nécessaire, qui donnent la gloire et la grandeur aux cités,

(1) S. Aug., *de Civit.*, XV, IV; Ep. 164 *ad Macedon.*, III. — (2) *De inventione*, II, 52, seqq.

comme l'éclat du pouvoir, de la majesté, et l'abondance d'autres moyens d'action. Or, en discutant ce que les Latins appellent *necessitudo,* le caractère d'exigence irrésistible, fatal, immuable, qu'on doit attribuer à ces trois ordres de choses, à l'honnête, à l'utile et au convenable, que dit-il? Il dit carrément que la première exigence est celle de l'honnête, la seconde celle de l'utile, la troisième et la moins nécessaire celle du convenable, qui ne saurait jamais être comparée aux deux premières. D'où il donne cette règle inviolable que, dans les questions où sont engagés les intérêts et le salut de la République, on doit bien accepter la solution qui offre le plus de garanties de succès, si on la trouve compatible avec les lois de la vertu et de l'honneur, mais que, dans le cas contraire, il faut prendre le parti de ce qui est honnête. Et ce n'est pas seulement en théorie, mais pratiquement aussi, que les Romains repoussent cette politique qui ne se soucie que de la prospérité et de l'abondance des seuls biens temporels, indépendamment de l'action modératrice de la religion et des vertus ; car les Romains qui observèrent les événements avec plus d'attention donnèrent plus de larmes à la ruine de la pauvreté romaine qu'à la perte de son opulence, voyant que la pauvreté était la sauvegarde des mœurs, tandis que l'opulence amenait dans la ville cette noire perversité, le pire de tous les ennemis, qui assiégeait non plus les murs de la ville, mais les cœurs des

citoyens. N'est-ce pas dans ce sens que Juvénal dit (1):

Luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem;
Nullum crimen abest, facinusque libidinis, ex quo
Paupertas romana perit?

Ce qui donne aussi la mesure de ce que l'on doit penser de la théorie qui fait de l'étendue et de la grandeur d'un empire une condition si essentielle, si transcendentale de la perfection sociale, que, pour la réaliser, les nations ne doivent s'épargner aucun sacrifice de sang, d'argent, de repos, ni tenir compte d'aucune loi divine ni humaine : *nulla sancta societas,* c'est ce que prônent ces politiciens, *nec fides regni est.*

Bien que cette opinion soit partagée, non seulement par des hommes ignares, mais par des philosophes qui, pour l'agrandissement des empires, érigent l'injustice en leçons, afin que la folie et la perversité aient aussi l'autorité de leur science, elle n'en est pas moins souverainement absurde et antisociale. Car à quoi aboutit cette théorie de perfection sociale, sinon à faire de la société *magnum latrocinium* (2)?

Mais écartons toutes les raisons d'ordre moral contre lesquelles vient se heurter ce programme de perfection sociale, pour ne considérer que ses rapports avec le bonheur de la société.

(1) Sat., 6. — (2) Aug., *de Civit. Dei*, IV, 4.

Il ne s'agit pas de condamner les empires à la poltronnerie ni de réprouver tout agrandissement d'un État opéré par des moyens honorables, mais il s'agit de repousser la théorie qui fait une loi essentielle aux sociétés et aux gouvernements d'allumer des guerres sans raison et d'attaquer des voisins pacifiques et inoffensifs, rien que pour arrondir l'empire, pour en reculer les frontières.

En effet, y a-t-il de la raison, de la prudence, demandons-nous avec saint Augustin (1), à mettre la société dans un état permanent de soupçons, de méfiances, de craintes ténébreuses, de cupidités sanguinaires ; à lui faire une loi de vie d'être toujours en guerre, de répandre un sang ennemi, sans doute, mais humain pourtant, afin seulement de pouvoir se glorifier de la grandeur et de l'étendue d'un empire ; d'acquérir *vitream lætitiam fragiliter splendidam* et, avec elle, cette terreur de la voir tout à coup brisée ? Est-il heureux, l'homme riche, mais rongé par la crainte, abattu sous le poids des chagrins, consumé par le feu des passions, jamais tranquille, toujours inquiet, harcelé par de perpétuelles inimitiés, donnant sans doute ainsi à son patrimoine une étendue sans limites, mais amassant aussi par ces accroissements les soucis les plus amers ? Or, il ne faut pas se laisser éblouir par l'inanité et la sonorité des grands mots de

(1) Aug. *de Civ. Dei*, IV, 3.

peuples, royaumes, provinces..... ce que nous avons dit d'un homme, c'est la loi des peuples entiers et des empires.

On dit que, sans cela, un empire ne saurait être ni grand ni glorieux. Mais les empires ne pourraient-ils donc être grands et glorieux sans être livrés au trouble et à l'agitation? Dans le corps humain n'est-il pas préférable d'avoir une stature moyenne jointe à une bonne santé, que de parvenir à une taille gigantesque avec de perpétuelles infirmités, et, arrivé là, de trouver, au lieu du repos, son mal accru en proportion du développement des membres?

N'est-elle donc pas d'une logique irrésistible, la conclusion que tire saint Augustin, qu'il est inutile aux bons rois et aux bons peuples d'étendre au loin leurs empires, si ce n'est pour étendre le culte du vrai Dieu et son service par les mœurs vraies et bonnes, et que cela n'est pas si utile à ceux qui gouvernent, qu'à ceux qui sont gouvernés; puisque, pour ceux qui gouvernent, la piété et la probité, qui sont de grands dons de Dieu, leur suffisent pour bien vivre ici-bas, et pour acquérir plus tard la vie éternelle?

Le moyen, l'essence de la vraie civilisation, de la perfection sociale ne se trouve donc, nous l'avons vu, que dans la justice. Il est superflu de dire que le mot de justice, nous le prenons ici non dans l'acception de vertu privée, en tant qu'elle se réfère à chaque individu pris en

particulier, mais dans l'acception de vertu légale, en tant qu'elle se réfère au bien commun. Dans ce sens la justice : 1° Devient une vertu générale pour tout ce qui se rapporte au bien commun, comme toute cause universelle a une portée générale pour tous ses effets, comme le soleil pour tous les corps qu'il éclaire et qui sont modifiés par sa vertu; c'est-à-dire qu'elle fait agir sous sa direction toutes les autres vertus, ordonnant leurs actes à sa fin.

2° Elle devient une vertu spéciale dans son essence, distincte de la justice particulière, puisqu'elle se réfère au bien commun comme à son objet propre. Et comme telle, elle est, selon la remarque de saint Thomas (1), dans l'autorité politique principalement et presque architectoniquement, et dans les sujets secondairement et administrativement. Par ce qu'elle est et par la portée qu'elle a, il est facile de se faire une idée des lois et des besoins auxquels la justice légale doit répondre et donner satisfaction; ou bien, ce qui revient au même, quelles sont les conditions, les éléments de la perfection essentielle de la société.

En effet : 1° Comme le bonheur de la société et le bonheur de l'homme s'expliquent par les mêmes lois et les mêmes conditions, que *non aliunde beata civitas est, aliunde homo*, dit saint Augustin (2), car la société n'est autre chose qu'une multitude d'hommes unis entre eux, on comprend que

(1) St. Th., 2. 2, 58 aa. 6, 7. — (2) E. 155.

tout ce qui a rapport à la fin, au bien suprême de l'homme, à Dieu, à la vérité et à la vertu, devient aussi la fin de la société et, partant, une des lois fondamentales de la justice légale et la perfection sociale. 2° Mais la fin suprême de l'homme n'a avec la société civile qu'un rapport de fin éloignée : chaque société particulière a, en outre, sa fin prochaine, déterminée par l'ensemble des formes d'autorité, des idées, des lois, des mœurs, des traditions, des droits moraux ou matériels, où s'individualise le symbole de la patrie, où chaque société prend sa physionomie, où sont, enfin, comme dans leur terme concret, les conditions de ce qui, en somme, constitue la fin prochaine de toute société, le repos et la dignité, *cum dignitate otium* (2). Or, la seconde loi fondamentale de la justice et de la perfection sociale, c'est le respect et la perfection de tout ce qui, étant subordonné au bien suprême de l'homme, représente la fin prochaine de la société; c'est tout ce qu'inspire et grandit le patriotisme, cet esprit public qui fait que, dans les questions d'intérêt politique, on ne cherche que le bien commun, oubliant ses propres intérêts, ses susceptibilités, ses penchants personnels.

La troisième loi fondamentale se tire de la nature de la société. La société est un corps organique, un être d'ordre. Or, l'ordre est la disposition des choses semblables et disparates, attribuant aux unes et aux autres ce qui leur con-

(1) Cicero, *pro Sextio*, 46.

vient. Cette définition porte sur diverses parties du corps politique, tant pour l'accomplissement de leurs fonctions que pour les rapports de dépendance et de sujétion entre elles. D'où il suit qu'une société est vraiment parfaite, une cité, un corps politique, quand chacun, selon son état, y trouve la place et l'action qui lui sont dues. De même, en effet, qu'un édifice est stable quand ses parties sont bien disposées, ainsi en est-il de l'édifice social : il possède la solidité et la durée, dès que chacun, selon sa condition, soit prince, soit ministre, soit sujet, agit comme il doit, ainsi que le requiert l'action de son état. Et c'est par ces dispositions, par le mouvement d'ordre qu'elles organisent dans les diverses parties du corps social, en écartant de son sein tout germe de choc et de conflit, que la société imite cette mélodie attribuée par les pythagoriciens aux corps célestes, de laquelle se forme et se caractérise le bonheur civil (1).

CHAPITRE VI

PERFECTIONNEMENT DE LA SOCIÉTÉ PAR L'ÉGLISE : APERÇU GÉNÉRAL ET HISTORIQUE.

Voilà quels sont, en résumé et dans leurs traits principaux, les *Criteria* où les figures de la justice légale et de la

(1) S. Th., *de Regimine princ.*, I, IV, 23.

perfection essentielle de la société qui en est l'œuvre. Dessiner le cadre où se développe la justice légale, préciser les conditions de la perfection sociale, c'est démontrer la portée incalculable des bienfaits de l'Église envers la société. En effet, nous n'hésitons pas à établir tout d'abord ces trois affirmations, comme trois théorèmes, trois canons de vérité historique.

I. — Que l'Église a protégé, sauvegardé et fait triompher la cause de la liberté humaine. C'est de l'Église qu'à cet égard on peut dire en toute vérité : *Tu produxisti nos intra luminis oras.*

C'est elle qui a brisé à jamais le moule des Nérons, en le remplaçant par ce type du prince chrétien dont l'image, réfléchie dans la trace immortelle de gloire que son passage a laissée dans l'histoire des nations, est un splendide commentaire de la parole de saint Augustin (1), que Dieu dans sa miséricorde ne peut rien accorder aux peuples de plus heureux que des princès joignant à une piété sincère la science du gouvernement des nations.

II. — Que l'Église n'a jamais fait défaut à la société, ni par ses conseils, ni par sa fidélité, ni par ses œuvres, ni par ses sacrifices de toute sorte, pour la soulager et lui venir en aide dans toutes les péripéties qu'elle a traversées, pour la faire avancer dans le bien.

Que de catastrophes auraient été évitées, que de nations

(1) *De civitate*, V, 19.

seraient debout, que de désordres dont la société est si profondément atteinte qu'elle risque d'en périr, auraient été prévenus ou réprimés à leur éclosion, si l'autorité du Saint-Siège avait trouvé le respect qu'on lui doit, si ses conseils de dignité et de prudence avaient été écoutés, si son action, ses desseins, n'avaient pas été entravés ou combattus par ceux-là mêmes qu'il voulait sauver?

Un historien français contemporain a l'air d'accuser l'Église d'avoir refusé son secours à l'Empire romain contre les invasions des peuples du Nord.

L'illustre écrivain est trop éclairé et trop équitable pour qu'on puisse lui supposer le dessein d'insinuer que l'Église a abandonné l'Empire dans la détresse, parce qu'elle lui était hostile, alors qu'on sait que saint Jérôme faisait les vœux les plus ardents pour le maintien de cette magnifique institution, de cette grande unité politique, en vue des services précieux qu'il en attendait dans l'intérêt de l'Église, dès qu'elle serait vivifiée par l'esprit de la religion catholique : alors qu'on sait que saint Augustin avait tant de peine à se résigner à croire à la ruine fatale de l'empire, et, en face des signes avant-coureurs les moins équivoques de cette catastrophe, il s'obstinait à se faire illusion, pensant qu'au bout du compte, l'empire romain était plutôt éprouvé que transformé, qu'en d'autres circonstances il avait été ébranlé et s'était pourtant relevé de ces secousses, qu'il n'y avait pas lieu de désespérer,

car qui connaît les desseins de Dieu (1)? alors qu'on sait enfin ce que fit saint Léon le Grand pour détourner les coups portés par la main d'Attila au cœur de l'empire. Si donc l'Église n'a pas prêté à l'Empire romain le secours qu'il fallait pour le sauver, c'est que ses forces n'étaient pas en proportion de sa bonne volonté; c'est qu'elle n'avait pas plus de prise sur les envahisseurs que sur les Romains eux-mêmes. Il a échappé à l'attention de l'illustre auteur que les Romains d'alors étaient animés contre l'Église de cet esprit de méfiance, de calomnie, d'animosité, de haine, de cet esprit aussi vide de saines pensées et de droite raison que plein de la plus téméraire légèreté et de l'impiété la plus funeste, dont la révolution contemporaine porte l'empreinte et rappelle le souvenir.

Non seulement l'Église était regardée comme incompatible avec le bien de la société; mais, parce qu'elle prohibait les infâmes sacrifices qui constituaient le culte des dieux, en démasquant leur erreur et leur impiété, elle était accusée de tous ces désastres, de tout ce bouleversement des choses terrestres, de tous les maux qui accablaient l'Empire; d'où le proverbe si répandu alors : *Pluvia defit, causa christiani.* Et ce n'étaient pas seulement les ignorants qui portaient ces accusations contre l'Église; elles étaient soutenues par la dissimulation et la faveur des savants qui, possédés d'une impiété insensée et pour

(1) *De civitate*, IV 7,.

rendre les foules hostiles à l'Église, s'efforçaient de persuader au vulgaire que les fléaux qui, de temps en temps et en divers lieux, fondaient sur le genre humain, venaient de la diffusion universelle du nom chrétien, laquelle s'opérait avec une si éclatante célérité, avec un triomphe si prodigieux sur les dieux de l'Empire. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les lettres de saint Augustin à Volusien, à Marcellin, à Macédoine, et ce code immortel de la philosophie de l'histoire, l'ouvrage *de Civitate,* qu'il publia pour faire une bonne fois justice de ces sottes calomnies. Ce qui indignait tant saint Augustin, qu'il ne put se défendre d'apostropher les Romains,leur reprochant de ne pas vouloir reconnaître comme leur fait les maux dont ils étaient les auteurs, et d'imputer aux chrétiens ceux dont ils souffraient. Corrompus par la prospérité, leur disait-il, l'adversité n'a pu vous corriger, et l'ennemi qui vous a écrasés, n'a pu réprimer votre dépravation : *Perdidistis utilitatem calamitatis, et miserrimi facti estis, et pessimi permansistis* (1).

Dans cette disposition d'esprit des Romains, qu'est-ce que l'Église aurait pu faire pour venir en aide à l'Empire ? N'est-il pas notoire, d'ailleurs, que tout l'art et tous les soins auraient été impuissants à triompher du mal de l'Empire, non par la faute du médecin, mais par celle du malade ? Ce que l'Église aurait fait si elle l'avait pu, il est aisé

(1) *De civit.*, I, 23.

de le deviner par l'œuvre incomparable de l'Empire d'Occident qu'elle fonda, par les nationalités libres et indépendantes que son souffle appela à la vie, et par ces prodigieux trésors de civilisation qu'elle répandit à flots dans le monde, quand les nations envahissantes et envahies, peuple et grands, détrompées des espérances mensongères dont la haine religieuse, les préjugés païens et l'égoïsme réunis les avaient bercés, ne voyant plus aucune planche de salut dans les forces de la nature, s'empressèrent en foule autour de l'Église, lui demandant de les sauver de l'abîme béant qui menaçait de les engloutir.

III. — Que la prospérité essentielle de la société est en raison directe du respect et de la pratique des doctrines et des lois de l'Église, de son influence et de sa liberté d'action dans l'État, de telle sorte, dit Notre Saint-Père le Pape dans sa lettre à l'archevêque de Cologne, que, quand l'Église peut faire entendre sa voix et exercer son influence, la société civile est florissante ; tandis que, si cette influence est contrariée, on voit prévaloir des principes et des doctrines qui ébranlent et minent toute vie sociale. Qu'on examine impartialement ce qu'enseigne l'Église et ce qu'enseignent ses adversaires, et qu'on juge où est le salut, où sont les ruines.

A l'encontre de cette affirmation, on a coutume de dresser le bilan de prospérité sociale des peuples de race

latine ou catholiques, lequel serait à l'état passif, et celui des peuples séparés de l'Église, lequel serait à l'état actif.

Ce n'est pas ici le lieu de faire ressortir tout ce qu'il y a dans ce bilan de creux, de faux, d'arbitraire, d'équivoque, de fantasmagorique. Au reste, ce serait peine perdue, car les données qu'on produit, même dans l'hypothèse qu'elles soient en bloc logiquement déduites et acquises à la vérité, loin d'affaiblir notre thèse, en sont la confirmation éclatante.

Quant aux races latines, si elles sont dans un état de dépérissement, l'histoire n'est-elle pas là pour démontrer que c'est parce qu'elles se sont écartées des principes et des lois de l'Église, et que, se laissant entraîner par le courant révolutionnaire, elles

Lybicis vagantur in oris?

Constatez, dirons-nous à nos adversaires, que le trouble et l'anarchie dont sont malades les sociétés latines est un mal qui vient de la foi qu'elles professent et non des hommes ; que tous ceux qui sont responsables de ses désordres et de l'état de décadence qu'on signale, princes, soldats, ministres, conseillers, activités politiques à tous les degrés, ont été tels que le prescrit la doctrine chrétienne, et alors on aura le droit de dire que l'Église est contraire à la chose publique ; mais s'il en est autrement, si l'on peut dire ce dont l'histoire témoigne à chaque page, que le bien des sociétés

vient des lois de l'Église et de son action, tandis que leurs malheurs viennent des propres fautes des hommes, de leurs infidélités à ses principes et à sa discipline, la conclusion logique est facile à tirer : c'est que la prétendue décadence des races latines est une nouvelle démonstration historique de cette vérité, que l'Église est une des causes les plus efficaces du salut des nations.

Quant aux peuples séparés de l'Église, qui ignore que tous les États modernes ont vu le jour et grandi sous l'action de l'Église, que c'est à son école qu'ils ont fait leur éducation, et qu'ils se sont pénétrés de cet esprit chrétien, de ces lois morales de liberté, de ces notions de droit individuel et politique, de cette intelligence des principes sociaux qui a fait éclore leur civilisation et lui a donné son développement ? N'est-ce pas le cas du navire ébranlé et voguant avec rapidité qui, lors même que les rameurs s'arrêtent, conserve son mouvement et continue sa course, malgré la cessation de l'impulsion et de la force des rames? N'est-ce pas le cas de l'enfant prodigue qui, ayant abandonné la maison paternelle, vit encore du patrimoine qu'il a emporté ? Et, en effet, de nos jours, ne tombe-t-il pas sous le sens que la durée et le degré de leur civilisation ont pour mesure leur fidélité à ces vérités, à ces règles et traditions fondamentales de société qu'ils ont emportées de l'Église, et que ces nations vont s'affaiblissant et courent risque de tomber dans le chaos de la barbarie, à

mesure que leur fonds de patrimoine catholique se dissipe et s'épuise, à mesure qu'elles ressentent la disette de cette droiture d'intelligence, de ce sens du commencement, du milieu et de la fin des choses, dont elles avaient fait trésor dans l'Église?

CHAPITRE VII

CONTINUATION DU MÊME SUJET : INFLUENCE BIENFAISANTE QUE L'ÉGLISE, COMME CAUSE EXEMPLAIRE, EXERCE SUR LA SOCIÉTÉ.

Mais voyons en détail l'influence bienfaisante qu'exerce l'Église sur le corps social dans tout ce qui touche aux conditions de ses fins et de son harmonie, conditions dont la réalisation fait la perfection de la société et est comme la matière de la justice légale.

Les ennemis de l'Église croient ou affectent de croire qu'en rendant à la société des services, l'Église envahit tout le corps social, qu'elle en absorbe et en efface tous les pouvoirs, les réduisant à l'état de machine automatique. Il n'en est rien, il y a là une prévention des plus fantastiques. L'Église se présente, à l'exemple de son divin auteur, non pour usurper la gloire d'autrui, mais pour communiquer la sienne : si elle ne peut pas ne pas souhaiter partager l'empire de la société, c'est qu'elle ne peut pas se désintéresser du bonheur de cette même

société ; car elle ne demande à être associée au gouvernement politique qu'en ce sens, que l'État prenne pour appui le roc de la justice chrétienne, pour y trouver la condition de sa prospérité et de sa durée.

Vous régnez sans nous, disait saint Paul aux Corinthiens (1), et Dieu veuille que vous régniez, afin que nous régnions avec vous ! Voilà où commence et où finit l'ambition de l'Église de se mêler des affaires politiques.

En effet, l'Église n'a pas avec la société des rapports de forme intrinsèque ; elle n'entre pas dans sa composition et n'en constitue pas intrinsèquement l'être : elle n'est npor lasociété que comme cette forme extrinsèque, appelée par l'école forme assistante, *forma assistens,* qui existe en dehors de son effet et agit, soit comme cause exemplaire, donnant l'idée de l'œuvre à opérer, soit comme cause efficiente, donnant l'être par voie de production ou de génération, comme Dieu fait des créatures, et les parents des enfants, ou comme cause directive, signalant la conduite à tenir et imprimant le mouvement, comme le pilote au navire.

Et c'est par ce mode d'influence, par ces voies d'action, que l'Église répand ses bienfaits sur la société. D'abord comme cause exemplaire. Qu'on nous permette de résumer l'idée de l'Église par le côté qui est en rapport avec notre sujet.

(1) I ad Cor., IV, 8.

Par ce que nous avons dit plus haut, on peut juger que saint Augustin résume exactement l'idée de l'Église en disant (1) qu'elle est la société, *cujus Rex veritas*, *cujus lex caritas, cujus modus æternitas*, car c'est Jésus-Christ qui en est le chef, le principe d'ordre, de perfection et d'action, et qui, par le Pape qu'il a fait son représentant sur la terre, et par la plénitude de puissance dont il l'a revêtu, donne l'unité à tout le corps de l'Église et coordonne à un même tout les ministères, les pouvoirs, les fonctions qu'il a institués, afin que la plénitude de la grâce qui réside en lui rejaillisse à des degrés divers sur les membres de l'Église.

Elle n'a pour objet, elle ne propose à ses membres d'autre bonheur que la participation de Dieu, non par la voie de la raison, comme en l'état de nature, ni par celle de la loi, comme chez les Juifs, mais par la voie et sous la forme de la grâce, par laquelle on croit en lui fidèlement, on l'aime constamment, on travaille à procurer sa gloire infatigablement, selon la mesure de grâce qu'il a donnée à chacun des membres. Tout y est sur le pied du droit commun, conformément à la vie de charité qui est commune à tous. On travaille en commun, les épreuves sont communes, on prie en commun, on obéit en commun (2), car *omnes serviunt invicem in caritate, et præpositi in consulendo, et subditi in obtemperando* (3).

(1) *Ep.* 138, *ad Marcellinum.* — (2) S. Ambros., *de Officiis*, I, 29. (3) S. Aug., *de Civit.*, XIV, 28.

Ainsi les fidèles sont les citoyens de cette cité libre, où règne non l'amour de la volonté propre et privée, mais l'obéissance harmonieuse de la charité, qui, attachée au bien commun et impérissable, fait, de nombreuses volontés, un seul cœur et une seule âme. Car par l'influence de la charité s'opère dans l'Église la double unité; l'unité particulière, qui consiste dans l'union des membres les uns avec les autres; et l'unité publique, principale, à laquelle est subordonnée l'unité particulière, comme la composition de chacun des membres du corps naturel est subordonnée à l'unité du corps tout entier; cette unité, qui consiste dans la subordination de tous les membres de l'Église à un seul chef, qui est Jésus-Christ, et à son vicaire, le Pape.

Avec combien plus de raison ne doit-on donc pas dire de l'Église ce que disait Cicéron (1) soit de la cité de Platon, plus désirable que possible, soit du type de société ébauché par Scipion, non sur l'ombre et l'image d'une cité idéale, mais sur la meilleure des Républiques, sur Rome, qu'elle est un modèle sur lequel on peut étudier la science des affaires politiques et du meilleur gouvernement social? En effet, l'Église n'est-elle pas le tabernacle saint préparé dès le commencement des choses, montré à Moïse sur la montagne, à l'image et sur le modèle duquel Dieu a commandé de bâtir le temple de Jérusalem (2), d'organiser l'ancienne alliance, et veut que toutes

(1) *De Republica*, II, 30. — (2) *Sap.*, IX, 8.

choses soient faites (1)? *Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar, quod tibi ostensum est in monte.*

CHAPITRE VIII

BIENFAITS QUE L'ÉGLISE, COMME CAUSE EFFICIENTE, RÉPAND SUR LA SOCIÉTÉ.

Quant aux bienfaits que l'Église répand sur la société par son influence de cause efficiente, on peut aisément s'en rendre compte par la mission, par les prérogatives qu'elle possède. Par la grâce et toutes les sèves de vie chrétienne dont elle est le canal ordinaire et par la doctrine divine dont elle est la gardienne, l'Église représente dans leur expression la plus élevée, comme nous avons vu plus haut, le *principium essendi* du droit, de l'égalité, de la liberté, et le *principium cognoscendi* de la loi éternelle ou de la sagesse divine. Qu'est-ce à dire, sinon que dans l'Église il y a la source de toute génération morale, *non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per Verbum Dei vivi et permanentis in æternum* (2), en propageant la parole

(1) *Ad Heb.*, VIII, 5.— (2) I Petr., I, 23.

de vérité, parole énonciative et substantielle, doctrine et charité, théorie et histoire, où

Fœcunda semina rerum,
Vivaci nutrita solo, ceu matris in alvo,
Crescunt (1)?

Qu'est-ce à dire, sinon que l'Église est ce levain mystique caché dans trois mesures de farine, lequel met en fermentation toute la masse, en se l'assimilant, en lui donnant l'empreinte de la nature et de la vertu divine, et réalisant ainsi ce que dit saint Augustin, que l'Église, loin d'être l'œuvre de la cité, forme elle-même la cité divine, par le caractère divin de noblesse, de dignité, et de vie qu'elle lui imprime?

Avons-nous besoin de dire, en effet, que l'Église seule peut fixer absolument la société et l'empêcher de s'égarer, de se diviser au sujet de son bien souverain et final, en annonçant le Dieu unique et vrai, à qui seul nous devons une servitude inconditionnelle, absolue, par le fidèle accomplissement de tout ce que nous reconnaissons comme l'expression de sa volonté, soit par les lumières de la raison, soit par le droit positif divin? Et du moment qu'on rend cette justice au souverain auteur de toutes choses, que la société obéit à Dieu et le sert, ne voit-on pas la justice sociale se développer naturellement dans la plénitude de ses aspirations, et les nations atteindre à leur perfection?

(1) Ovid., *Metaph.*, I, 420.

Cela ressort, en général, de cette considération, qu'en rendant à Dieu l'obéissance qui lui est due, l'esprit commande souverainement au corps et la raison aux passions : par conséquent, de même qu'il arrive pour le juste en particulier, ainsi une société, un peuple de justes vivant de la foi, agit par amour, aime Dieu comme il doit être aimé, et le prochain comme lui-même. Et y a-t-il un idéal plus consommé de justice légale, de perfection sociale, qui vaille cette justice, cette société, que réalise l'Église par l'idée et le sentiment du bien qu'elle inspire ?

Il est facile de voir germer en particulier sous l'action de l'Église tous ces principes, ces dispositions d'esprit, ces mœurs, par lesquels on répond aux exigences de la fin prochaine et immédiate du corps social et de sa paix, de son harmonie, d'où résulte, comme nous avons vu, la perfection de la société.

Quant aux exigences de la fin prochaine de la société, l'Église y répond :

I. — Par le patriotisme qu'elle éveille dans les âmes. Car c'est de l'enseignement de l'Église et des forces qu'elle donne que vient, autant qu'il est possible en nous, la paix avec les hommes, cette union dans l'ordre, dont les conditions sont : d'abord de ne nuire à personne ; ensuite de faire à notre prochain autant de bien que nous le pouvons. D'où résulte l'amour de la patrie et le dévouement à

son bonheur, qu'on se sent porté à ranger parmi les devoirs les plus importants, à cause des occasions si nombreuses et si faciles qu'on a de s'en préoccuper et qu'inspirent soit la nature, soit la société humaine elle-même (1).

II. — Par l'unité de l'esprit public dans l'amour du bien commun qu'elle protège dans le corps social à un suprême dégré, grâce aux éléments de cohésion et d'affinité d'intentions et de vues qu'elle met en œuvre dans les citoyens, touchant l'objet du bien public. Qu'y a-t-il, en effet, de plus propre à fonder et à conserver l'unité de but de la société que le fondement et le lien de la plus ferme concorde dans la foi? Et ce patriotisme est d'autant plus pur et plus élevé, qu'il est produit non par la concupiscence, mais par la charité, qu'il a pour ressort l'amour de Dieu, qui est le plus grand et le plus vrai des biens, et en qui les hommes aiment leur patrie avec le plus de sincérité, puisqu'ils l'aiment pour celui auquel ils ne peuvent cacher dans quel esprit ils l'aiment (2).

III.— Par les bonnes mœurs, aliment si substantiel de l'esprit de patriotisme que l'Église répand dans la société par son enseignement, par le précepte qu'elle nous donne d'aimer tout ce qui est bon; car *bonos vel malos mores faciunt boni vel mali amores* (3).

N'est-il donc pas évident, d'après ce que nous venons

(1) Aug., *de Civit.,* XIX, 4. — (2) Aug. *Ep.* 137, *ad Volusianum*, 17. (3) Aug., *Ep. ad Macedonium*, 155, 13.

d'indiquer, que la main de l'Église pétrit et façonne ce peuple d'élite, les *nationes optimatium* que célèbre Cicéron, comme nous l'avons vu, ces citoyens qui, dans leurs pensées et dans leurs œuvres, ne recherchent que le bien de la société, *otium cum dignitate;* qui sont le soutien et le gage de l'ordre social, à la volonté, aux avantages, aux opinions desquels il faut surtout se conformer dans le gouvernement de la chose publique (1)? Avec cette différence, cependant, que la nation des bons chrétiens l'emporte d'autant plus en noblesse et en perfection sur la nation des bons païens, que la bonté foncièrement positive des chrétiens est plus précieuse que la bonté presque négative des païens et que la vertu catholique est plus splendide, plus élevée, plus achevée, que la vertu naturelle.

Il n'est pas moins évident, enfin, que l'Église fournit tous les éléments nécessaires pour pourvoir aux besoins relatifs à la paix et à l'harmonie de l'organisme du corps social, par sa doctrine touchant les devoirs de tous les membres de la société, actifs ou passifs. En montrant dans l'autorité politique un rayon, une représentation de la puissance divine, l'Église élève l'attachement du peuple au prince à la dignité d'un acte de religion; dès lors, le peuple obéit au prince, il lui est fidèle, non par force, mais par devoir, *non timore subdulo, sed fideli dilectione;* il lui porte

(1) *Pro Sextio*, 45.

un amour, un dévouement le plus sincère et le plus inébranlable, conformément au caractère de ce qui, au fond, en est le mobile, l'amour de Dieu lui-même.

D'autre part, elle fait au prince un devoir de ne s'inspirer que du bien du peuple, de travailler, lui et tous ses ministres, pour le peuple; qu'intérieurement il soit animé d'un amour constant pour les sujets et qu'en public il agisse dans le sens de leurs intérêts, consultant plutôt leur utilité que leur volonté (1).

Or, quel est l'effet de ces éléments de justice fourni par l'Église, sinon un mouvement concentrique partant de tous les rangs, de toutes les parties de la société, pour aboutir au bien commun; sinon cet ordre d'amitié politique, rêvée par les anciens, reposant sur l'autorité sociale, condition du bien public qui en est l'objet, par laquelle tous les associés, grâce à l'unité de l'amour du bien commun qu'ils mettent au-dessus de leurs avantages personnels, se trouvent sur le pied d'une parfaite égalité; sinon enfin cet heureux état de société où la crainte fait place à la confiance réciproque, l'égoïsme à l'esprit de dévouement et de sacrifice, la jalousie et la rivalité à une noble émulation, où enfin, à l'imitation de ce qui se passe dans le corps humain, s'il est bien disposé et si les forces organiques y sont en pleine vigueur, les puissances inférieures sont dirigées par les supérieures; tous les mouvements

(1) S. Aug., *Ep.* 138, *ad Marcellinum*, 13.

dépendent du moteur suprême, et cependant chaque faculté se développe librement dans la sphère de son objet, toutes les parties ont leur opération propre, correspondant aux premiers mouvements, et se prêtant mutuellement leurs services? Que ceux qui accusent la doctrine de l'Église de nuire aux intérêts de l'État, disait saint Augustin (1), nous donnent des soldats tels que les forme la doctrine de Jésus-Christ; qu'ils nous donnent des gouverneurs de provinces, des maîtres, des rois, des juges, des tributaires et des exacteurs, tels que les veut l'Église, et qu'ils osent dire ensuite si elle est l'ennemie de l'État, ou si elle n'est pas plutôt sa sauvegarde et le principe de sa perfection. Tel est le chef-d'œuvre de justice et de perfection sociales que crée l'Église et qu'aucune autre puissance du monde ne saurait, nous ne disons pas réaliser, mais pas même concevoir. C'est là le résultat de cette justice supérieure, *magna justitia*, que Cicéron trouvait d'une extrême nécessité pour le gouvernement de la société (2), la justice parfaite ; dont l'origine, dit Lactance (3), est dans la religion, et dont la mesure est l'esprit d'équité : aussi ceux qui ignorent le mystère de piété chrétienne ne peuvent-ils savoir quelle est la force de la justice.

Avec combien de raison la Sagesse ne dit-elle donc pas :

(1) *Ep.* 138, *ad Marcell.*, 15. — (2) *De Rep.*, II, 43. — (3) Lib. V, 14.

C'est le comble de la sagesse de connaître Dieu, et le germe de l'immortalité est de savoir la justice et la vertu de Dieu (1)?

CHAPITRE IX

RÉFUTATION DE L'ERREUR, QUE LA VRAIE CONSTITUTION DE LA SOCIÉTÉ NE REPOSE QUE SUR L'IDÉE DE DROIT, INDÉPENDAMMENT DE LA MORALE OU DE LA RELIGION.

On prétend que ce lien moral, religieux, de charité, est un hors-d'œuvre qui amollit la société; que ce qui donne au corps social des muscles et une force herculéenne, c'est le sentiment du droit; que la seule organisation sociale qui réponde aux exigences de la raison autant que de la vigueur de l'assiette sociale, est celle qui a pour base les droits de l'homme, d'après la notion qu'en donne la raison pure, dégagée de toute idée de Dieu, de religion, de morale. C'est là l'idéal de ce qu'on aime à appeler le *Rechtstaat*, la société civile moderne.

Cette théorie n'est que *copiosa vanitas*. Malgré sa prétention de passer pour une découverte, elle n'est qu'une des saillies produites de nos jours par la fermentation du levain de la philosophie païenne la plus décriée. Elle four-

(1 XX, 3.

nit une nouvelle application de cette loi éternelle en vertu de laquelle, en s'éloignant volontairement du souverain bien et de la vérité, on finit par tomber involontairement dans un état de choses qui ne se rattache à celui qu'on s'était proposé que par l'analogie du mal ou de l'expiation qu'il comporte, à l'imitation de celui qui a été homicide dès le commencement, et qui, ne persévérant pas dans la vérité afin de devenir la vérité essentielle, finit par devenir naturellement menteur et père du mensonge (1).

En effet, nous voyons ce système paraître sous la plume de Cicéron, là où, en parlant de la méthode à suivre dans la recherche des lois et du droit, il signale ces philosophes, non les anciens, mais ceux de la décadence, qui dressaient comme des boutiques de sagesse, qui démembraient les questions qu'on traitait auparavant largement et longuement, et qui, croyant pouvoir résoudre la question de l'origine des lois et du droit indépendamment de l'être suprême et des rapports de l'homme avec cet être, traitaient séparément ce point même : que le droit vient de la nature. Ce qu'il condamne, d'abord au point de vue théorique, soit en déclarant que les titres du droit ne sauraient être trouvés que par une explication préalable de la divinité et des causes pour lesquelles les hommes ont été créés (2), soit en prenant pour point de départ de

(1) Joan., VIII, 49. — (2) *De legibus*, I, 5, 7.

ses traités *De Republica* et *De legibus* (1) le principe de toutes choses, Jupiter. Mais Cicéron repousse surtout ce système au point de vue pratique. Car il n'hésite pas à exprimer ses doutes sur la possibilité de conserver la foi publique, la société humaine et la plus excellente de toutes les vertus, la justice, si la piété envers les dieux venait à disparaître (2) : et il ajoute que ce n'est qu'à Numa que Rome doit l'origine du droit (3) et que Zeleuce et Charondas, qui donnèrent des lois à leurs villes, non en amateurs, ni par loisir, mais par amour et dans l'intérêt du peuple, firent de la religion le centre de la société (4), en la gardant comme le feu de Vesta et l'âme de tout le corps social.

En effet, cette théorie a non seulement l'inconvénient de faire comme le médecin qui ne se préoccupe que de ce qui est strictement essentiel à la santé, ne tenant nul compte de ses forces, de son teint, ou bien, comme Apelle avec son portrait de Vénus, peignant la tête et la partie supérieure du corps avec l'art le plus parfait, et laissant le reste inachevé; mais elle fait du corps de la société un squelette, elle la ravale à la condition d'une société d'argent, ce qu'il y a de plus contraire à la nature de la société civile. Car ce qui fait la société, ce qui en est la loi, c'est la raison de l'humanité commune à tous les

(1) *De Rep.*, I, 36. *De Legibus*, II, 3, 7. — (2) *De natura deorum*, I, 2. — (3) *De Rep.*, V, 2. — (4) *De legibus*, 6.

membres, c'est ce sentiment de la solidarité par lequel tous les membres *nihil humani a se alienum putant* (1), étant tellement pénétrés du sentiment social, qu'ils ressentent tous les uns pour les autres comme une parenté.

En effet, ce n'est pas assez pour constituer la vie sociale que les citoyens, s'enfermant dans les étroites limites de la lettre de la loi, se bornent à faire ce à quoi les obligent la force et les menaces ; mais il faut qu'il soient bons, qu'ils se portent d'eux-mêmes à ce qui doit être laissé par la loi à la persuasion personnelle, qu'enfin ils soient justes de cette justice, reflétement de l'élévation des idées et de la grandeur d'âme chrétiennes, laquelle fait qu'en se considérant comme des débiteurs envers les autres autant qu'envers eux-mêmes, ils se dévouent au bien commum, qu'ils portent secours à leurs concitoyens, qu'ils ne refusent pas les charges de l'État, qu'ils assument le péril d'autrui (2).

Mais cette théorie est antisociale non seulement par son insuffisance, par ce qu'elle néglige d'éléments nécessaires à la vie sociale, mais aussi par le danger des troubles et des guerres civiles qu'elle organise dans la société. Si la société n'a d'autre base que le droit, si tous les rapports individuels et publics ne commencent et ne finis-

(1) TERENT., *in Heaut.*, act. I, scen. I. — (2) S. AMBROS, *de Officiis*, I, 26.

sent que par des règles de droit, on ne fera qu'organiser l'antagonisme dans la société ; car le droit à lui seul, s'il n'est pas soutenu, motivé par la morale, malgré ses titres incontestables, contient un je ne sais quoi de dur, d'antipathique, de repoussant, une certaine pointe qui frise l'injustice : *summum jus, summa injuria.* Il est évident, d'ailleurs, que, dans ce système, il n'y aurait plus, comme le dit si éloquemment Platon (1), ni la sanction du serment, ni la religion des traités, ni la crainte de Dieu pour retenir les criminels, ni la sainteté de la société entre les citoyens, ni les autres ressources morales et sociales qui ont pour raison d'être ce *Diis immortalibus interpositis tum judicibus, tum testibus.* Ce qui fait que, dans cet état social, ce serait un non-sens, une sottise de compter sur l'équité, la bonne foi, la bienfaisance, sur les vertus et les devoirs moraux qui ne s'expliquent et ne sont inspirés que par la Religion; la méfiance et le *jus cavendi* deviendraient la seule règle de conduite, l'extrême sagesse de la société; tous auraient sujet de se défier de tous; les individus des individus, les classes des autres classes. Dès lors, n'est-il pas évident que la vie ordinaire de la société ne serait que tiraillements, dissensions, querelles, conflits d'autant plus désastreux, qu'à la divergence des intérêts et des convenances qui en sont la cause ordinaire, viendrait s'ajouter l'agitation de ces susceptibilités ombrageuses, de ces ma-

(1) Cicero, *de Legibus*, 7, II.

lentendus, de ces abus *juris cavendi* qui sont le cortège obligé de l'état de guerre entre les esprits? La société serait-elle autre chose que la société de nature extra-sociale ou sauvage sous les dehors d'une société civile? Voilà la force de muscles, la vigueur de constitution dont le droit à lui seul arme la société. Ce qui prouve combien le lien de la religion est nécessaire à la vie sociale et combien tous les coups portés à ce principe divin ne font que marquer les degrés de décadence de la civilisation, ou des étapes vers l'avénement du règne de la force matérielle.

CHAPITRE X

INFLUENCE BIENFAISANTE QUE L'ÉGLISE, COMME CAUSE DIRECTIVE, EXERCE SUR LA SOCIÉTÉ, EN CE QUI CONCERNE SA FIN ÉLOIGNÉE, SA FIN PROCHAINE ET LA MARCHE RÉGULIÈRE DE SA VIE.

Par les bienfaits dont l'Église comble la société, par l'influence de son action productive, on peut juger quels précieux services elle est en état de lui rendre par son influence directive, comme *principium dirigendi :* car sa direction ne saurait être que la mise à exécution, la traduction par des œuvres, de ses principes de doctrine et d'action. En parlant de la puissance directrice de l'Église nous nous bornerons, conformément aux exigences du cadre

restreint de notre sujet, à en considérer la fonction sous sa forme ordinaire et commune, sous la forme de lois, de conseils, de doctrine, nous abstenant d'en examiner la fonction sous sa forme extraordinaire, solennelle, judiciaire. Cette force directrice de l'Église ainsi envisagée, il est facile de faire ressortir quelle source précieuse de bienfaits elle constitue par rapport aux nécessités de la fin médiate ou éloignée et immédiate ou prochaine de la société, et aux conditions de la marche régulière de paix et de concorde de sa vie.

D'après un écrivain qui, par l'éclat de ses vertus autant que par sa doctrine, a été une des gloires contemporaines du clergé italien, il y a deux raisons principales pour lesquelles les États commettent la faute de se mettre en opposition avec les lois du bien souverain des sociétés, la vérité et la vertu. La première est que, toute société particulière ayant pour but des biens relatifs et particuliers, souvent ses membres aiment trop et exclusivement le bien qui constitue sa fin prochaine, à tel point qu'ils ne le subordonnent plus au bien absolu auquel il doit servir. Ainsi l'amour des choses finies combat souvent l'amour de la vérité et de la vertu, qui sont des biens infinis.

La seconde est que les sociétés particulières, limitées dans le nombre de leurs membres, ont pour ciment l'amour spécial de la cité ou de la chose publique. Or, il arrive souvent que cet amour spécial, s'enflant et voulant

être absolu, exclut l'amour universel, par où la société spéciale devient injuste, inhumaine, ennemie de l'amour universel des hommes.

Or, afin de préserver les nations de ces désordres et de l'affaiblissement comme de la corruption dont ils sont les germes féconds, y a-t-il un moyen plus efficace que l'influence de l'Église dans la direction de la vie pratique des fidèles? Car l'Église ne se borne pas à enseigner en théorie le principe du prix absolu qu'il faut attacher au bien infini de l'homme, mais en vivifiant et en développant le sentiment et les lumières, elle donne les moyens nécessaires pour en saisir les applications dans les détails de la vie, et inspire cette magnanime révolte de l'esprit chrétien contre l'idée de sacrifier Dieu, la vérité, la justice, aux biens d'ici-bas, quels qu'ils soient. *Quid agit aut quo vel qua humana se porrigit infelicitas* pour se grandir, pour faire ce qu'elle estime être son bonheur, surtout dans les questions politiques, *si divina non ducit auctoritas* (1)?

C'est là ce dont les sociétés ont le plus besoin dans la sphère de leur vie internationale pour ne pas s'écarter des règles de la vérité et de la justice; et il est évident que l'amour national ne trouvera pas de correctif plus énergique à ses écarts et ne sera pas plus sûrement à l'abri du danger de se mettre en opposition avec les

(1 Aug., *de Civit.*, XVII, 1.

droits et les intérêts de l'humanité tout entière, qu'en se fondant dans l'amour de l'Église, la société universelle des âmes, et en s'inspirant des vues, des tendances et des sympathies de justice générale, nécessitées par les lois de cette divine patrie de tous les hommes; que c'est, en un mot, par l'action de la charité que l'amour national, se dégageant de l'alliage de tout égoïsme, prendra le caractère de la solidité, de la majesté, de la noblesse chrétienne, qu'il deviendra plus fécond en œuvres de bien, plus sympathique et plus respecté. Car y a-t-il une impulsion plus puissante que celle du goût de modestie et de vérité que donne l'Église, pour engager les nations dans la voie suivie par les Romains à l'égard des étrangers? On sait que, soutenus par leur bon sens, malgré l'esprit d'initiative et d'intelligence dont ils étaient richement doués, les Romains ne se laissèrent pas arrêter par l'orgueil dans l'introduction chez eux des institutions étrangères, pourvu qu'elles fussent bonnes; ils empruntèrent avec le plus grand soin à leurs alliés ou à leurs ennemis tout ce qu'ils possédaient d'utile; ils aimèrent mieux imiter les bons que de leur porter envie (1). Y a-t-il une lumière plus efficace que celle de l'esprit de justice qu'inspire l'Église, pour qu'à l'encontre de ceux qui disent qu'il faut tenir compte de ses concitoyens et non des étrangers, les peuples soient convaincus qu'il est contre nature que l'homme

(1) Sallust., *in Cat.*, 51.

fasse la guerre à l'homme pour en tirer profit, pour qu'ils respectent les lois de la société universelle, instituées par Dieu parmi les hommes, et que, revêtus de cette gloire qui provient de la bienfaisance, de la libéralité, de la bonté, de la justice, de la foi, et de toutes les vertus qui font les mœurs faciles et douces, ils s'attirent l'amour, le respect et l'admiration des autres nations? Tel est le secret, le grand art, en effet, par lequel *Imperii romani splendor lucem gentibus afferre cœpit... et nationes servire populo romano quam aliis imperare maluerunt* (1). Tant il est faux que l'amour de la patrie, comme on le prétend, se perde en raison de l'attachement à l'Église, qu'il s'affaiblisse et devienne stérile.

A l'égard du bien qui est la fin prochaine et immédiate de la société, on sait que la source principale des erreurs et des égarements à ce sujet, c'est l'esprit de parti qui fait ressembler ceux qui en sont inspirés à des matelots se disputant le gouvernail du navire (2); c'est le désir tenace et cupide du pouvoir, qui ne cède ni à la raison ni au droit public et légitime et aime mieux être *vi superior, quam justitia par;* c'est enfin l'amour de la gloire et de la popularité. Nous ne parlons pas de cette gloire qui repose sur l'estime universelle des bons, sur le jugement désintéressé des bons juges de la vertu, de cette gloire qui *virtuti resonat tamquam imago*, et qui, compagne le plus souvent des

(1) Cic. *Pro lege Manilia*, 19. — (2) Cicero, *de Officiis*, I, 25.

belles actions, ne saurait être méprisée par les bons. Mais nous parlons de cette gloire qui n'est qu'un simulacre, un fard, que de la témérité le plus souvent fondée sur les crimes et les vices, qui, voulant être l'imitatrice de la vraie gloire, corrompt par un semblant d'honneur sa forme et sa beauté. On sait combien est séduisante la sophistique de cette cupidité, grâce à sa simulation de la vertu, vers laquelle se sent porté tout homme bon et désireux du bien que recherche uniquement la nature, et aussi grâce à ce penchant, à cette tentation que les grands esprits éprouvent surtout, celle de commettre l'injustice par désir de l'honneur. On sait combien il y en a eu qui, trompés par l'amour de la gloire, désireux de se distinguer par leurs exploits, mais ne sachant ni où ni comment y arriver, ont bouleversé de fond en comble leurs cités, ou ont fini par se perdre; on sait, d'autre part, combien il y en a eu davantage qui, sous l'apparence de cette vertu, ne recherchant que les honneurs, les richesses, le pouvoir, ruinèrent tout ce qu'il y a de plus populaire, le repos, la liberté, la paix; quelles ténèbres ces hommes populaires amassèrent, quelles terreurs ils inspirèrent, quelles cupidités ils enflammèrent, *quas miseras ediderunt ruinas*, lorsqu'ils eurent reçu l'acclamation et l'approbation du peuple, semblable à la voix d'un maître sage et grand (1).

Or, ce qui contribue le plus à étouffer les germes de ces

(1) Cic., *de Quæst. Tusc.*, III, 2.

débauches sociales et à couper court aux entreprises de ceux qui sont populaires, non par la réalité, mais par un semblant de services, c'est l'Église, par le mépris des biens terrestres, par l'esprit de modestie, de pudeur, et par la crainte de Dieu qu'elle inspire, et par l'éveil qu'elle donne aux consciences des fidèles, pour que, se gardant de l'admiration pour les hommes rusés, ils ne se laissent pas aller à prendre la méchanceté pour de la sagesse, ni à croire sans réserve que les desseins pleins d'ardeur et de danger sont plus beaux et plus grands que les conseils calmes et réfléchis, enfin par la loi qu'elle fait de ne pas regarder la gloire comme la fin de la vertu, mais de la rapporter à Celui de qui l'homme tient tout ce qui en lui est digne de louange, afin que même par cette amorce l'amour de Dieu s'allume dans tous les cœurs.

CHAPITRE XI

S'IL EST VRAI QUE L'ÉGLISE, PAR LES VERTUS QU'ELLE INCULQUE, ÉNERVE LE PRINCIPE DU COURAGE CIVIL ET MILITAIRE.

On accuse cette direction de n'aboutir à rien moins qu'à tuer cet élan d'esprit, cette liberté de mouvement, qui est l'âme du courage civil et militaire.

C'est là une des erreurs les plus grossières, aussi grossière que la confusion des idées où elle s'enveloppe.

Qu'est-ce en effet que la vertu de force, le courage en général, sinon la fermeté soit à combattre, soit à braver de graves dangers dans la poursuite du bien? Ce sera le courage militaire s'il s'agit des dangers de la guerre, et le courage civil si le péril est de ceux qu'on rencontre dans l'accomplissement des fonctions sociales. Les vertus qui, comme parties intégrantes, concourent à former le courage sont donc : pour ce qui regarde l'acte de braver le danger, premièrement, dans l'ordre de la préparation, la confiance qui le rend prêt à marcher au devant de la lutte ; et en second lieu, dans l'ordre de l'exécution, le dévouement, la volonté de se sacrifier sans hésitation pour son devoir et de donner sans réserve toutes ses forces pour mener à bonne fin ce qu'on a entrepris. Pour ce qui concerne l'acte de tenir ferme devant le danger, les vertus intégrantes du courage sont : la patience, le support volontaire et continu des difficultés qui empêche de succomber à la tristesse et de déchoir de sa grandeur devant le malheur qui menace, et la persévérance, cette persistance stable et durable dans nos desseins bien réfléchis, qui nous empêche de succomber à la fatigue produite par les entreprises ardues et d'abandonner nos projets.

S'il en est ainsi, n'est-il pas évident que la vertu de force

doit atteindre, sous la main de l'Église, à la perfection, puisque la force et ses vertus intégrantes trouvent dans la direction de l'Église tous les moyens de se faire jour, et cela dans une ampleur d'autant plus grande, qu'elles sont formées non de l'alliage fragile de la raison ou de la cupidité mondaine, comme chez les païens, mais du métal de la charité? Quelle est la puissance au monde en état de donner aux esprits, pour les entreprises les plus ardues, cet élan, ce mouvement de promptitude que donne l'Église par la magnanimité, la mansuétude et l'humilité qu'elle inspire? Par la magnanimité, car c'est surtout l'Église qui, non par de vagues théories, mais d'une façon concrète et pratique, fait sentir à l'homme ce qui est *causa et ratio efficiens magnos viros* (1), c'est-à-dire qu'il ne doit rien admirer, ni souhaiter, ni attendre que ce qui est bon et honorable ; que l'honneur doit être placé non dans la gloire, mais dans les belles actions ; que nulle part, dans l'accomplissement de nos devoirs, nous ne devons reculer devant la difficulté de la tâche ni devant les dangers même imminents pour la vie ou pour les biens qui touchent la vie. Par l'humilité, car par elle, ne mesurant pas sa puissance sur ses propres forces, mais sur les forces divines, l'homme s'élève d'autant plus qu'il compte davantage sur le secours de Dieu. Par la mansuétude, car en préservant l'homme des emportements de la colère, en

(1) Cicero, *de Officiis*, I, 30.

maintenant en lui la tranquillité et la sécurité de l'esprit, elle rend le courage plus maître de lui-même et l'empêche d'oublier la présence d'esprit et la raison; elle le rend d'autant plus inébranlable et ferme dans le danger, qu'il a davantage la conscience de sa justice, et qu'il est assuré de faire acte de vertu et non d'une barbarie ennemie de toute humanité.

Et y a-t-il quelque chose au monde de plus propre à réveiller le *cor magnum et animum volentem* dans l'accomplissement des devoirs sociaux les plus pénibles, que l'Église qui consacre le pratriotisme en le reliant à Dieu par la charité, et qui par là élève le dévouement civil à la hauteur de sa signification originale, qui est l'abandon, le sacrifice de soi-même dans le dessein de servir Dieu?

La patience, enfin, et la persévérance pourraient-elles mieux germer et fructifier que par la vie de cet esprit de justice dont l'Église excite dans le cœur des hommes la faim insatiable?

Et il ne faut pas oublier un point où tous ces rapports de l'existence et du développement de la vertu de force convergent comme des rayons vers leur centre, et où ils trouvent leur efficacité : c'est que la récompense promise est la cité éternelle où se trouve la félicité vraie et entière, et que, sous la main de l'Église, la mort de victorieuse devient vaincue et perd son aiguillon d'horreur, non qu'elle soit devenue un bien, mais parce que Dieu a donné

tant de grâce à la foi, que la mort, qui est pourtant l'opposé de la vie, est devenue l'instrument du passage à la vie (1). Tant de martyrs, *qui fortes facti sunt in bello*, tant de papes et de prélats qui ont souffert l'exil, la prison et tous les tourments pour l'amour et la défense de la justice, ne disent-ils pas assez haut la grandeur de cette force militaire et de ces *fortitudines domesticæ non inferiores militaribus* (2), que l'Église fait germer dans les cœurs?

Mais la discipline militaire des Romains ne témoigne-t-elle pas elle-même de l'influence extrême de l'Église sur le développement du courage? Cette discipline ne se rapproche-t-elle pas, autant qu'il est possible, des vertus chrétiennes par l'esprit qui l'anime et par les mœurs qu'elle comporte? Par l'esprit, car les Romains ne donnent d'autre fondement au courage que la justice, l'honneur, le salut commun; comme la science, dit Cicéron, laquelle ne s'accorde pas avec la justice, mérite plutôt le nom de ruse que de sagesse, de même l'esprit qui brave le danger, s'il est emporté par son ambition plutôt que par le bien commun, est plutôt téméraire que courageux (3) : et il ne conçoit les hommes courageux et magnanimes que s'ils sont bons, simples, amis de la vérité et ennemis de la fraude (4).

Par les mœurs, car il est aisé de voir que toute l'éco-

(1) S. Aug., *de Civit.*, XIII, 4. — (2) Cic., *de Offic.*, I, 22. — (3) *Loc cit.*, I, 19. — (4) *Loc. cit. Ibid.*

nomie de la discipline militaire des Romains n'était conçue que dans le dessein de donner aux soldats l'empreinte de pareilles mœurs et d'aussi hautes vertus. *Parendo potius*, disait l'empereur Othon aux soldats, *quam imperia ducum sciscitando, res militares continentur, et fortissimus in ipso discrimine exercitus est, qui ante discrimen quietissimus* (1).

Les vertus caractéristiques du soldat romain étaient, d'après Salluste (2), la réserve, la tempérance, l'esprit de sacrifice et la disposition qu'ils avaient, en temps de paix, à pardonner les injures plutôt qu'à les venger. Cicéron, parlant des qualités nécessaires à un capitaine accompli, indique non seulement l'ardente application aux affaires, le courage dans le péril, l'activité dans les entreprises, la promptitude dans l'exécution, la prévoyance dans les conseils et les autres vertus guerrières que le vulgaire reconnaît pour telles, mais il signale encore l'intégrité, la modération en toutes choses, la fidélité à la patrie, la bienveillance, la retenue, l'humanité (3). Aussi Tite-Live (4) dit-il de Scipion que sa vie fut consacrée aux dieux et nourrie dans les temples dès sa jeunesse. Les soldats qui ensanglantèrent la mer du sang carthaginois, dit Horace (5), qui domptèrent Pyrrhus, et le puissant Antiochus, et le cruel Annibal, étaient-ils autre chose que

(1) TACIT., *Hist.*, I, 84. — (2) *In Cat.*, 3, 9. — (3) *Pro lege Manilia*, 13. — (4) *Lib.* 26, 19. — (5) *Hor.*, III, 6.

Rusticorum mascula militum
Proles, Sabellis docta ligonibus
Versare glebas et severæ
Matris ad arbitrium recisos
Portare fustes.....?

Mais après que ces vertus, cet esprit, ces mœurs, *utcumque similes christianis* (1), cessèrent d'être l'âme de l'esprit militaire, que la vertu commença à s'émousser, la pauvreté à devenir un opprobre, l'intégrité à passer pour de la sottise, et la pudeur et la chasteté à être honnies, après que l'orgueil et le faste eurent fait leur invasion et qu'on en fût venu à bouleverser, à corrompre toutes choses, divines et humaines (2), alors commencèrent à pâlir l'éclat si glorieux et la renommée du soldat romain ; la vertu militaire s'affaiblit à tel point que *jam nos*, disait Cicéron *imbecillitate aliorum, non nostra virtute valeamus* (3).

CHAPITRE XII

L'ÉGLISE PAR SON ACTION DIRECTRICE ÉCLAIRE L'ESPRIT ET ÉLÈVE LA VERTU DE L'AUTORITÉ POLITIQUE.

Enfin, quant aux avantages qui rejaillissent sur l'autorité sociale de l'influence de direction de l'Église, il suffit de la moindre attention, de l'analyse la plus super-

(1) S. Aug., *de Civit.*, V, 18. — (2) Sallust., *in Catil.*, 2. — (3) Cic., *de Offic.*, II, 21.

ficielle, pour en saisir toute l'importance, non moins dans le sens positif, dans l'ordre de la volonté et de l'intelligence, que dans le sens de la préservation de la vertu politique contre la corruption. Dans le sens positif et d'abord dans l'ordre de la volonté. La justice légale, bien qu'elle seule soit directement engagée dans la poursuite du bien commun, comme de son but nécessaire, n'en attire pas moins toutes les vertus à ce bien. Qui ignore, en effet, quelle immense portée a l'administration publique, quels grands esprits elle exige, vu qu'elle a une étendue sans limites, que non seulement elle sauvegarde la société et protège les cités, mais qu'elle s'intéresse à un nombre infini de personnes. Car la vertu politique est appelée à montrer son action bienfaisante non seulement à l'égard du corps social en général, mais à l'égard de toutes les parties dont il se compose, de la famille et des personnes particulièrement. La politique n'atteindrait donc pas tout son but, elle ne serait pas accomplie, si elle ne réunissait pas à l'esprit de justice légale toutes ces vertus qui la servent, l'accompagnent et la complètent. *Sine summa justitia*, disait Cicéron (1), nous l'avons vu plus haut, il n'y a pas moyen de gouverner la République : *non est ulla res, in quo propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas, aut conservare jam conditas*. C'est pourquoi, d'après le même Cicéron (2),

(1) *De Rep.*, I, 43. — (2) *De Rep.*, II, 24.

le chef d'une société doit être sage, éclairé sur l'intérêt et la dignité de ses concitoyens, comme le tuteur et l'intendant de la République, capable enfin de protéger l'État par le conseil et l'action ; et il n'y a que les grands hommes, les *virtutis et veritatis magistri*, qui puissent traiter de la règle de vie politique; sans cela on n'arriverait pas à exciter dans leurs esprits, par la science gouvernementale, cette vertu incroyable et presque divine, *incredibilem quamdam et divinam virtutem* qu'exige la direction de la société (1).

On peut mesurer par là les services que rend l'Église à l'autorité politique par sa direction. N'est-ce pas l'Église surtout qui est le vrai maître de la vertu, qui, par ses travaux, produit les plus grandes vertus (2), en apprenant la lumière de la prudence, l'honneur de la modération, la vigueur de la force, la sainteté de la justice ? N'est-ce pas l'Église seule qui inspire celle des vertus qui est la récapitulation de toutes, dont Cicéron sent le besoin pour le gouvernement de la société, mais qu'il ignore et qu'il désigne tantôt sous le nom de *summa justitia*, tantôt sous celui de *virtus incredibilis* et *divina :* nous voulons dire la charité ? Et n'est-ce pas par son action générale que l'Église a fait du pouvoir public, dans la réforme chrétienne qu'elle en a opérée, le ministre, l'instrument de toutes les vertus, en inculquant que *vel beneficientiæ con-*

(1) L. c. III, 3.— (2) *Sap.*, VIII, 7.

solatione, vel informatione doctrinæ, vel disciplinæ coercitione, il ne doit avoir d'autre dessein que de servir Dieu (1)?

Dans l'ordre de l'intelligence. Il est notoire que l'action de l'autorité sociale, la politique, ayant pour terme d'opération une œuvre particulière, comme une conclusion, doit connaître non seulement le principe contingent, la nature particulière de ce sur quoi elle s'exerce, mais aussi le principe universel, les raisons divines d'où dépend tout le bien de l'homme, afin de juger de son œuvre d'après ces raisons. C'est là une vérité dont tous les sages du paganisme, à la honte de la soi-disant sagesse moderne, ont eu le sentiment le plus profond et proclamé l'indispensable nécessité. Cicéron dit que la connaissance de la sagesse, par le rapport de dépendance qu'a avec elle la société ou l'union des hommes entre eux, doit être préférée à la science et à la connaissance de la nature (2). Séleucus et Charondas, d'après Sénèque (3), ont appris la science des institutions qui ont fait la prospérité de la Sicile et de la Grèce non au forum, ni dans les prétoires des magistrats, mais dans la retraite silencieuse de l'étude de Pythagore. Platon pense que les États seraient heureux si les rois étaient philosophes ou si les philosophes étaient rois, et il veut que l'homme réunisse à la pratique l'étude de la sagesse (4). Et c'est parce qu'ils sentaient le

(1) S. Aug., *Ep.* 155, 4. — (2) *De Offic.*, I, 43. — (3) *Ep.* 90. — (4) *De Repub.*, V.

besoin d'un organe qui représentât ces lumières, que les Romains faisaient de l'existence d'un conseil des meilleurs, d'un sénat, la condition nécessaire de la vie d'une république; à tel point qu'ils se déclaraient prêts à se passer de multiples conseillers, si l'on pouvait en trouver un qui fût pleinement instruit de la sagesse, de la science des choses divines et humaines. *Si unus satis omnia consequi posset, nihil opus esset pluribus* (1).

En effet, dit encore Cicéron, le gouvernement politique doit être considéré comme l'exercice, l'usage le plus large et le plus vaste de la vertu : car qu'est-il, sinon l'accomplissement, non pas en paroles, mais en fait, de tout ce que l'on entend retentir dans les écoles au sujet de la vertu ? C'est pourquoi il pense que les premiers législateurs ont fait bien plus que les philosophes pour le développement des sentiments du juste et de l'honnête. Car d'ou vient, dit-il, le respect et la piété des dieux, le droit des nations et le droit civil, la justice, la pudeur, le désir de tout ce qui est glorieux et honnête, et la fuite de tout ce qui est honteux, d'où vient le courage dans les peines et dans les dangers, sinon des législateurs qui, en trouvant ces vertus formulées par la science, eurent le mérite ou de les naturaliser par les mœurs, ou de les consacrer par les lois (2) ?

Puisque la loi a pour mission de corriger le vice et de

Cic., *de Rep.*, I, 34. — (2) *Ibid.*, I, 2.

propager la vertu, et que *nonnisi cognitionem prudentiamque sequitur considerata actio* : n'est-ils donc pas nécessaire que l'homme politique, dans quelque mesure qu'il participe au gouvernement de l'État, connaisse l'origine, la nature et la force de toutes les vertus, de tous les devoirs, de tout principe qui touche aux mœurs des hommes, à leur âme, à leur vie, et en particulier qu'il sache ce qui, pour Pythagore, importait le plus : où est le sanctuaire de la vérité ou de la sagesse, ce qu'il est et quels hommes en ont la garde ; qu'il connaisse, en un mot, la sagesse divine, les lois, les desseins éternels de Dieu.

Mais qui d'entre les hommes, s'écrie le sage (1), peut savoir les conseils de Dieu, ou qui pourra pénétrer ses profondeurs ! Comme les créatures, dit Dante (2), sont un réceptacle trop borné pour contenir le lieu infini qui n'a de mesure qu'en lui-même, notre vue, qui n'est qu'un rayon de cet esprit dont toutes choses sont pleines, est forcément trop faible de nature et ne voit pas son principe tel qu'il est réellement. La vue qui nous est accordée pénètre dans la justice, dans la sagesse éternelle, comme un œil dans les flots, lequel voit bien le fond près du rivage, mais ne le voit pas sur la haute mer : il existe néanmoins, mais la profondeur le dérobe.

Nous ne disons pas que l'autorité politique ne puisse connaître à elle seule ce qui est de sa compétence,

(1) *Sap.*, IX, 13. — (2) *Parad.*, XIX.

le principe contingent, la fin particulière de l'œuvre qu'il lui faut accomplir, bien que, même à cet égard, à cause de la timidité de nos pensées et de l'incertitude de nos prévisions, nous jugions difficilement de ce qui se passe sur terre et nous trouvions avec peine ce qui est sous nos yeux (1). On sait que les conseils politiques qui, sous toutes les formes, sont nés sous l'influence de la civilisation catholique et sous l'inspiration de l'Église, ne doivent principalement leur origine qu'à la nécessité de porter remède à cette imperfection de l'intelligence humaine. Nous ne disons pas non plus que l'homme ne soit pas susceptible de connaître par la raison Dieu et la loi naturelle, quoiqu'il ne puisse atteindre à ces hauteurs par lui-même que dans très peu de cas, après de longues recherches et non sans mêler à ces vérités beaucoup d'erreurs. Mais ce que nous affirmons, c'est qu'on ne saurait connaître Dieu et les lois éternelles dans leur plénitude, que si Dieu lui-même ne donne cette sagesse, s'il n'envoie son esprit d'en haut (2). Or, nous avons vu plus haut que Dieu a envoyé en effet cet esprit de sagesse d'en haut et que, par la promesse de son assistance perpétuelle, il l'a immuablement attaché et comme greffé sur l'autorité d'enseignement qu'il a donnée à l'Église : et il l'a fait dans des conditions qui réalisent l'hypothèse de Cicéron, d'un seul être *qui consequi omnia potest*, de sorte qu'à cet égard

(1) *Sap.*, X, 17. — (2) *Sap.*, IX, 11.

tout autre est illégitime en tous points, car nous avons déjà vu que, de tout ce qui a rapport au mystère de Dieu, à l'économie de sa Providence surnaturelle et aux lois du monde moral, le Pape seul est l'interprète et l'organe, soit par un jugement *ex cathedra*, soit sous la forme collective d'une définition de concile, soit par effet de son magistère ordinaire et universel : *Nec quisquam præter eum est alius doctor veri, ubicumque et undecumque claruerit.*

Quelle source de lumière la direction doctrinale de l'Église ne constitue-t-elle donc pas pour toute politique, pour tous ceux qui se partagent l'autorité de la chose publique, grâce à la communication qu'elle fait de la science et de l'intelligence de toutes choses, et de la règle de la vie (1) ?

Cicéron dit que ceux dont la vie tout entière s'est passée dans l'étude des sciences morales n'ont pas laissé de travailler à l'accroissement des avantages et des intérêts de la société, ayant donné à un grand nombre d'hommes les connaissances relatives aux lois, aux mœurs et à la discipline de la République, afin qu'ils devinssent meilleurs citoyens et plus propres à servir les intérêts publics. Il avouait qu'il était débiteur de tout ce qu'il était à ces docteurs et à leur doctrine (2). Par les mêmes raisons, il semble ne pouvoir assez exprimer par des paroles la portée des services que rend à la société l'institution du sénat en sa qualité d'in-

(1) *Sap.*, IX, 11. — (2) *De officiis*, I, 44.

terprète de la loi naturelle. Il soutient que le conseil de Solon relatif à l'organisation de l'Aréopage n'est pas moins glorieux que la victoire de Thémistocle à Salamine ; qu'à Rome même, la toge qui préside aux destinées de la République n'est pas moins utile que l'épée qui la défend : *parvi enim sunt foris arma, nisi est consilium domi* (1).

Or, si tels sont les services qu'on se croyait en droit d'attendre dans l'intérêt de la société de ceux qui étaient regardés comme les interprètes de cette sagesse sur laquelle la faiblesse de l'esprit humain étend comme une tache, quelle force ne donnera pas à l'activité politique la direction de l'Église, laquelle est l'école et l'organe de la sagesse, que la sagesse elle-même de Dieu, revêtue de membres charnels, a enseignée par sa parole et dévoilée par ses œuvres?

En effet, par les grandes vérités, règles fondamentales et lumière de toute vie, dont elle nous donne la connaissance, par l'amour de la vérité auquel elle nous porte, et en nous apprenant le commencement, le milieu et la fin de toutes choses, l'Église :

1° Nous initie aux desseins et aux habitudes de cette dialectique gouvernementale si large, si universelle, qui, non seulement nous aide par ses principes généraux à connaître la nature de l'œuvre à accomplir, à la dégager

(1) *Loc. cit.*, 21, 23.

de la masse infinie des détails dont tout objet particulier est enveloppé, et à l'apprécier sainement, mais qui développe par ses principes les plus élevés la perspicacité de notre esprit, pour juger de ce qui peut se produire en dehors du cours ordinaire des choses.

2° Elle nous donne la lumière pour voir dans la difformité, dans l'imperfection que comporte toute chose variable, le côté par où elle peut ou prendre une forme, ou se modifier et se transformer.

3° Par conséquent, elle nous sert de guide pour découvrir ce qui est le suprême de la prudence politique, les voies et les détours des choses, afin que, sachant de quel côté penchent les événements, nous puissions, ou les prévenir, ou en modérer la course.

4° Enfin, elle développe cette fermeté, cette gravité de jugement, condition essentielle de toute grandeur, et ce caractère *tétragone* plus élevé que toute chose humaine, attaché uniquement à la vérité, deux qualités nécessaires à l'homme politique, pour qu'au milieu des flots sur lesquels il lui faut gouverner le navire de la République, il évite les écueils, et, si tout secours lui manque, il se fasse écueil lui-même.

Et veluti pelagi rupes immota resistat.

Car c'est une maxime d'État aussi impolitique que décevante, dit Cicéron (1), que celle qui veut, en thèse gé-

(1) *De legibus*, III, 15.

nérale et absolue, qu'on doit mettre de côté un dessein de gouvernement, si vrai, si droit, si convenable qu'il soit, si, pour le réaliser, on doit résister au peuple : *vi opprimi in bona causâ est melius, quam malæ cedere.*

N'est-il donc pas vrai de dire de l'Eglise, au pied de la lettre et dans toute l'étendue de la vérité historique, ce que disait Ennius d'Apollon Pythien, que d'elle les rois et les peuples

Consilium expetere possunt
Suarum rerum incerti, quos illa ope sua
Ex incertis certos compotesque consilii
Dimittit, ut ne res tamen tractent turbidas? (1)

Et c'est, en effet, sous la direction de l'Église que nous avons vu resplendir cette multitude de sages qui sont le salut du monde, et ces grandes figures de rois qui sont la stabilité des peuples (2).

CHAPITRE XIII

INFLUENCE PRÉSERVATRICE QUE L'ÉGLISE EXERCE SUR L'AUTORITÉ POLITIQUE PAR SA DIRECTION

Nous avons dit enfin que l'Église, par sa direction, rend les services les plus précieux à l'autorité civile en la préservant des dangers et des influences de corruption.

(1) Cic., *de Orat.*, I, 45. — (2) *Sap.*, VI, 26.

L'empereur Galba dit à Othon à l'occasion des conseils qu'il eut soin de lui donner sur le gouvernement lorsqu'il l'eut élu son successeur : *Ego et tu simplicissime loquimur, cæteri libentius cum fortuna nostra, quam nobiscum* (1).

Or, par son code de lois morales, par son chapitre des devoirs touchant la vie chrétienne des gouvernants, quels que soient leurs titres, l'Église ne représente-t-elle pas en action permanente ce langage de sincérité et d'attachement, inspiré non par l'égoïsme, mais par le devoir, que tint le vieil empereur au jeune César? En effet, l'Église n'est pas de ces conseillers vaniteux ou intéressés qui ont coutume d'assaisonner d'un rare dissentiment leur approbation invariable, et ne cherchent qu'à gagner la louange des hommes, même au prix de la réprobation de Dieu; mais, conformément à l'esprit de vérité qui fait toute sa puissance, elle ne cesse d'enseigner la bonté, les bonnes mœurs, la vérité : elle est le parfait ministre de Dieu qui ne cherche pas les paroles qui peuvent lui gagner la faveur des hommes, mais celles que Dieu veut qu'il prononce; la puissance humaine, loin de l'engager à adoucir ou à éluder la loi divine, est pour elle une raison de plus de parler avec sévérité, se conformant ainsi à la conduite de Dieu qui menace de jugements plus rigoureux et de peines plus terribles les coupables qui sont revêtus de l'autorité.

Or, on sait par les païens eux-mêmes qu'il y a d'une manière

(1) TACIT., *Hist.*, I, 15.

spéciale deux ennemis domestiques des grands : 1° les passions, les plaisirs, *blandissimæ dominæ* (1), qui détournent de la vertu le plus grand nombre d'esprits, car la prospérité fait plus de ravages dans les esprits que le malheur : nous endurons celui-ci et nous nous laissons corrompre par celle-là ; 2° la flatterie, *pessimum veri affectus venenum*, dont on se laisse si facilement pénétrer. Car nous nous estimons dignes de louange ; de là naissent une quantité de désordres, la honteuse dérision et les grossières erreurs des hommes enflés d'eux-mêmes (2).

Quels précieux services ne rend donc pas l'Église aux puissances terrestres en donnant par sa direction morale, et avec bien plus d'efficacité et de fruit, ce que les païens en étaient réduits à demander à l'amitié, à savoir : que les hommes heureux fussent retenus dans les liens de la raison, et que *cupiditas consilii gubernatione continentiæ regeretur* (3) ?

Et n'est-ce pas à la modération et à la puissance de cette direction que le Sage (4) attribue sa conduite dans les œuvres et sa préservation des tromperies et des fautes, comme aussi la guérison de tous ceux qui ont plu à Dieu dès le commencement ?

(1) Cic., *de Offi.*, II, 10. — (2) Cic., *l. cit.*, I, 26. — (3) Cic., *de Invent.*, II, 54. — (4) *Sap.*, IX, 11, 19.

CHAPITRE XIV

L'ACTION DE L'ÉGLISE SUR LA SOCIÉTÉ N'AMOINDRIT PAS L'AUTORITÉ POLITIQUE, ELLE NE FAIT, AU CONTRAIRE, QUE L'AFFERMIR ET L'ÉLEVER : HORS DE L'ÉGLISE, IL N'Y A PAS DE SALUT POUR LE PRINCIPE D'AUTORITÉ NI, PAR CONSÉQUENT, POUR LA SOCIÉTÉ.

On prétend que ces bienfaits sont le prix de la liberté et de la dignité de l'État et que, par conséquent, il faut se garder d'en accepter l'offre, d'autant plus qu'on peut arriver au même résultat sans le secours, ou sans l'alliance de l'Église, en faisant appel aux ressources des lumières de la seule raison individuelle. Il n'y a rien de plus faux que ce raisonnement : le nombre des erreurs égale les parties dont il se compose. Et d'abord, est-ce que, par hasard, la liberté du pouvoir civil consisterait dans un arbitraire sans frein? N'est-elle pas plutôt cette faculté intrinsèque d'opérer conformément aux exigences de sa nature, et de faire, sans rencontrer d'obstacles de la part de forces étrangères, ce qu'il juge utile à la société?

N'est-il pas admis comme un axiome politique, que la fonction essentielle de l'autorité et du prince en général est de gouverner et de prescrire ce qui est juste, utile et conforme surtout aux lois naturelles et divines, et que,

de même que le prince est au-dessus du peuple, ainsi les lois naturelles et divines surtout sont au-dessus du prince (1)?

Il n'est pas sérieux non plus de dire que, par la soumission aux lois divines de l'Église, la dignité, la majesté du pouvoir politique est entamée et amoindrie. Il n'y a là qu'un de ces préjugés, une de ces erreurs qui, tout en ayant l'air de grandir l'autorité politique, en sapent les fondements et en préparent la ruine. En effet, y a-t-il quelque chose de plus dégradant que de sanctionner par des ordonnances, ou de commander quelque chose de contraire à la loi divine ou naturelle, c'est-à-dire de donner le dessous à ce qui, par nature, doit avoir le dessus, et le dessus à ce qui doit avoir le dessous? Au contraire, combien le souverain pouvoir est plus fort, plus robuste, plus honorable, disait Pascal II au roi Henri d'Angleterre (2), lorsque, dans le royaume, c'est l'autorité divine qui règne? Ce qui est vrai, c'est qu'en demeurant attachée et soumise à la vérité, à l'ordre des lois éternelles dont elle fait partie, l'autorité politique ne perd rien de sa grandeur morale, mais qu'au contraire *stabit et permanebit ad semper stantem et permanentem veritatem et justitiam*, en y puisant la sève qui relèvera ses ruines, qui guérira ses maux, qui réformera ce qu'elle a de caduc, qui la renouvellera; car ce n'est qu'en se tenant étroitement attachée à ce qui est durable et éternel qu'elle

(1) Cic., *de Legibus*, III.— (2) *Eadmerus*, lib. III. *Hist. novorum*.

pourra échapper au danger d'être entraînée sur la pente de sa caducité naturelle.

Ce qui est vrai, c'est que le pouvoir civil, par son respect pour ce qui représente Dieu et est l'organe de la vérité, et par la défense, la protection qu'il en prend avec l'énergie d'un jugement de justice, réfléchit en une certaine mesure le Verbe de vie, la sagesse divine dans le gouvernement, et brille d'une telle lumière qu'il semble comme un luminaire de ce monde (1).

Est-ce que Cicéron machinait de traîtres desseins contre l'autorité politique et voulait l'engager dans des voies funestes, alors qu'il préconisait tout haut ce principe : que plus le prince est élevé, plus il doit se conduire modestement et se tenir soumis aux lois ; alors que, comme preuve de sa proposition, il disait que Philippe de Macédoine fut toujours grand, *semper magnus,* par sa constance à respecter l'humanité et la justice, et que son fils, bien que supérieur à Philippe par ses exploits, *fuit sæpe turpissimus,* parce qu'il manquait des qualités morales du père (2)?

Il nous semble au surplus que, par le temps qui court, la clairvoyance la plus vulgaire ne permet plus d'ignorer qu'il n'y a d'autre moyen de salut pour l'autorité politique et pour la société, que de rendre à l'Église sa liberté

(1) Aug., *Conf.*, XIII, 18.— (2) *De offic.*, I, 26.

d'action tout entière et de la respecter non seulement comme foi individuelle, mais comme loi sociale, c'est-à-dire de se mettre avec elle, en tout ce qui touche aux choses divines et à la loi morale, dans les mêmes rapports qui unissaient la société de nature à l'autorité patriarcale, et la société romaine au Sénat. Par cette affirmation nous entendons répondre à ceux des politiques conservateurs qui croient que, dans la religion naturelle ou dans le protestantisme, il y a toutes les ressources nécessaires pour sauvegarder l'existence d'une autorité publique conservatrice de la société, sous quelque forme que ce soit.

Qu'on ne se méprenne pas sur nos intentions : il n'entre nullement dans notre pensée de dire que l'Église doit être mise au lieu et place de ces institutions qui, sous le nom de Sénat, Chambres, États généraux, Parlement, etc., etc., représentent les forces intellectuelles, les conseils des nations : ce que nous affirmons, c'est qu'en vain on travaillerait à restaurer le principe d'autorité et la société, si on ne respecte comme une loi sociale ce pouvoir divin, cette voix qui a été placée au milieu du peuple chrétien pour annoncer sans cesse l'Évangile : l'Église. Nous pouvons apporter en preuve un argument d'induction ou d'analogie qui ne semble pas à dédaigner. Nous voyons, en effet, qu'à l'état de nature, aussitôt qu'on brise l'unité de l'autorité patriarcale, image de l'autorité de l'Église, la société tombe en partie dans le despotisme ou dans la vie sauvage, et

en partie ne conserve les formes sociales de l'état naturel qu'en raison des éléments de l'autorité patriarcale qu'elle met à la base de sa nouvelle organisation civile. Ainsi nous voyons chez les Romains que la société se relâche dans la proportion où l'autorité du Sénat diminue. La république devient comme une balle que se renvoient les rivaux : des tyrans aux rois, des rois aux grands, aux peuples, aux factions (1), la république ne ressemble plus qu'à un vaisseau sans gouvernail, à la merci des tempêtes, battu par les vents de la division et de la discorde (2). Mais il y a une raison intrinsèque des plus péremptoires.

On sait que c'est l'Église qui donne au pouvoir civil l'empreinte du caractère divin, en enseignant que toute puissance vient de Dieu, que celles qui existent ont été établies de Dieu, que, par conséquent, quiconque résiste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu et attire sur lui la condamnation divine (3). N'est-il donc pas évident qu'en se séparant de l'Église, l'autorité politique perd son appui le plus efficace, son auxiliaire le plus naturel et le plus puissant; qu'elle devient comme un arbre détaché de ses racines, qui ne tarde pas à flétrir et à sécher ? Nous accordons bien que le sentiment de la nature sociale de l'homme suffit pour saisir la notion et la nécessité de l'autorité qui est inséparable de l'idée de société. Admettons encore la possi-

(1) Cic., *de Repub.*, I, 44. — (2) Cic., *Pro Sextio*, 20. — (3) *Rom.*, XIII.

bilité, au point de vue abstrait et général, de parvenir à faire accepter par calcul, sous le coup de l'intérêt, le principe d'autorité avec ses attributions essentielles, et à mettre en train par là, à faire marcher tant bien que mal la société ; mais qu'on n'oublie pas qu'en écartant l'Église, on ouvre la porte toute large au principe de l'orgueil personnel, lequel nous entraîne, en nous lançant sur la pente de l'esprit factieux et sectaire, à aimer le faux; d'où vient, pour ne pas parler des autres maux, que les liens de la société humaine étant rompus, les audacieux se livrent aux résolutions privées de coalition ou de séparation, *lætantur privatis conciliationibus aut diremptionibus*, au gré de leur plaisir et de leur intérêt (1).

L'autorité politique se trouve donc en face de l'école révolutionnaire qui, en s'enfermant dans le cercle du naturalisme et en se posant en interprète et en avocat des droits de la nature et de la raison de l'homme, transforme la nature humaine en un ange, en une essence de lumière, en nous disant que l'humanité, loin d'être moralement viciée et faible comme le prétendent les chrétiens, est la divinité elle-même ; puisque tout ce qui est Dieu, le devenir de Dieu, n'est que l'effet du développement spontané du moi, de la conscience de l'homme ; qu'en conséquence la liberté et l'égalité la plus absolue sont les

(1) S. Aug., *de Conf.*, III, 8.

droits essentiels que l'homme tient de sa perfection originelle et essentielle ; que tout ce qui a rapport à la religion, à l'autorité politique, à la société, à la morale, au droit, n'existe et ne se justifie que par l'intervention et le *placet* du peuple, lequel est le seul juge et la seule règle. Aussi somme-t-elle la société actuelle d'avoir à disparaître, du chef de son illégitimité, de son crime de lèse-humanité, et à ceux qui craignent...

Ferisne paret populandas tradere gentes,
Trepidare vetat, sobolemque priori
Dissimilem populo promittit origine mira (1).

Or, y a-t-il un moyen de contrecarrer par les seules forces de la raison et de réduire à néant les séductions, les erreurs de ces théories, quelque chimériques, quelque absurdes qu'elles soient ? La philosophie, dépourvue du soutien de l'autorité religieuse et ne s'appuyant que sur les traditions des hommes et les éléments de la science, aurait-elle assez de puissance pour maintenir à l'encontre de ces théories antisociales le principe divin de l'autorité tel que la société l'exige ?

Il n'est pas besoin de rappeler que la raison, si elle n'a pas pour condition et pour maîtresse la religion, en est réduite à n'être, au point de vue historique, qu'un jeu d'antithèse, et à voir emporter ses principes les plus incon-

(1) *Metam.*, I.

testables par le vent des sophismes et des passions. N'aurait-on donc pas tout sujet de prévoir que toutes ces grandes théories de raison, de philosophie trascendantale, qu'on invoque à l'appui de la société d'autorité divine, seront comme *spuria vitulamina*, impuissants à produire de profondes racines, dont les rameaux, quand même ils germent dans le temps, posés sur un sol mobile, sont agités par les vents, déracinés par la tempête et, avant qu'ils se développent, brisés (1)? Ainsi ceux qui, dans la question de l'établissement d'un fondement durable du pouvoir et de la société, mettent de côté l'Église pour ne se confier qu'aux ressources humaines, risquent bien de tomber dans le défaut que saint Augustin reprochait aux Romains païens : *Sola potuit esse causa pereundi, custodes habere voluisse perituros Deos.* Quant aux protestants en particulier, nous préférons laisser parler un des hommes d'État des plus illustres du commencement de ce siècle, un homme dont l'éclatant génie politique garantit l'absolue compétence, et dont on reconnaîtra l'impartialité ; car il éait protestant. Voici donc ce qu'écrivait Gentz à Adam Müller, dans une lettre datée de Vienne, 19 avril 1819 (2) :

« Vous avez raison, tout est perdu à moins que la religion, non seulement comme *Foi*, mais comme *Loi*, ne soit

(1) *Sap.*, IV, 3, 4, 4. — (2) *Briefwechsel zwischen Fried. Gentz und Ad. Heinr. Müller. Stuttgart.* — *J.-G. Gotta'scher Verlag.* 1857.

de nouveau restaurée, et la Religion ne pourra jamais refleurir comme foi, qu'à condition qu'elle soit d'avance rétablie comme loi.

Il doit y avoir une loi plus élevée que la raison, la volonté individuelle de l'homme. Cette loi ne peut se trouver que dans la religion, et seulement dans une religion qui embrasse l'homme tout entier — ce qu'aucune, en dehors du christianisme, n'a même tenté. Mais ici encore, la loi supérieure ne peut enfoncer de solides racines, si elle n'est pas régulièrement appliquée par une autorité législative durable. Conséquemment il doit y avoir une Église, et dans cette Église le premier principe doit être l'unité et l'indéfectibilité dans tous les points essentiels. Aussitôt qu'on admet que le jugement de chacun, en matière de religion, peut non seulement se révolter sous main (ce qui ne saurait s'éviter toujours), mais faire loi pour soi-même et pour les autres, il faut admettre le même principe dans toutes les relations sociales ; et dès lors la société est bouleversée et tout s'abîme dans l'état de nature sauvage.

Le protestantisme est la première, la vraie, la seule source de tout le mal dont nous sommes témoins. Du moment que les gouvernements se trouvèrent bien de le reconnaître comme une forme religieuse permise, comme une face du christianisme, comme un droit de l'homme, de capituler avec lui, de lui assigner sa place dans l'État

auprès de la véritable Église, ou plutôt sur ses ruines, la dissolution de l'ordre religieux, moral et politique du monde fut inévitable.

Ce que nous avons vu n'était qu'une conséquence nécessaire, le développement naturel de ce premier et inappréciable crime. La Révolution française tout entière et celle encore plus désastreuse qui menace l'Allemagne sont sorties de la même source. Quand des individus, des fractions de peuple, la majorité du peuple, etc., peuvent porter leurs coups contre l'Église, pourquoi ne bouleverseraient-ils pas l'État qui, si l'on admet la suprématie du jugement privé, n'est pas d'un degré plus sacré que l'Église? Si Luther a pu réformer, c'est-à-dire élever son église contre l'Église universelle, pourquoi Behr et Hornthal n'auraient-ils pas le même droit contre le roi de Bavière et ses ministres. S'il n'y a pas de plus haute autorité que le jugement individuel, la Révolution doit devenir l'état naturel de la société, et les intervalles de repos et d'ordre ne peuvent être que des exceptions.

Malheureusement, ceci n'est que la partie historique de ma théorie. Le protestantisme religieux meurt bien de sa propre perversité; mais, comme le dit excellemment l'abbé de La Mennais, il appelle en expirant de nouvelles erreurs pour venger sa mort. Le protestantisme politique, bien qu'il lui soit impossible d'édifier, qu'il ne puisse jamais que détruire, est en plein progrès; les autorités légi-

times n'ont plus que le souffle. Le sang se glace dans les veines quand on considère l'avenir et qu'on songe qu'aux yeux de tous nos esprits éclairés, l'idéal le plus grand de l'État, c'est la république des païens de l'Amérique du Nord, et que Bailleul est leur évangile politique !

D'où il résulte que si, pour ménager la Révolution, on écarte l'Église dans l'œuvre de la restauration sociale, on perd le mérite, la gloire d'avoir lutté en magnanime pour la vérité et la justice, et on ne sauve ni l'autorité ni la société. On se trouve exactement dans le cas de l'homme de l'Évangile qui voudrait servir deux maîtres ; il n'y a pas de milieu : *aut unum odio habebit et alterum diliget ; aut unum sustinebit, et alterum contemnet* (1).

CHAPITRE XV

PORTÉE DE L'ENCYCLIQUE DE NOTRE SAINT-PÈRE LÉON XIII DU 28 DÉCEMBRE 1878 POUR LE SALUT DE L'AUTORITÉ ET DE LA SOCIÉTÉ.

Ce que nous venons de dire fournit, ce nous semble, tous les éléments pour apprécier l'immense portée de l'Encyclique du 28 décembre dernier sur les maux de la société, et pour faire deviner quels trésors de sagesse et de charité, quel écho fidèle de la voix divine, se cachent dans l'invitation empressée que le Saint-Père y adresse à tous

(1) Matth., VI, 23.

les princes et à tous les peuples, pour les engager, au nom de leur propre intérêt et du salut des États, à prendre l'Église pour maîtresse, à la rétablir dans la condition et la liberté qui lui est nécessaire pour exercer à l'avantage de la société tout entière sa très salutaire influence.

Cet appel du Saint-Père sera-t-il entendu? Sans doute l'œuvre qu'on propose est des plus ardues, des plus héroïques, moins peut-être du côté de l'exécution que de celui des premiers pas à faire, à cause de l'amas de préventions, d'erreurs, d'habitudes invéterées, dont ceux-là ont à triompher qui ont le plus d'intérêt à entrer dans ces voies.

Mais l'œuvre à l'accomplissement de laquelle le Saint-Père, dans sa sollicitude pour toute l'Église, engage tous les hommes de bonne volonté à coopérer avec lui, n'est pas moins pressante ni moins exigée par les règles les plus élémentaires de la sagesse politique.

Il s'agit de la restauration morale de la société. Nous avons vu que l'Église est le fondement où la société trouve son assiette, la forme sur laquelle elle a été façonnée, le principe en un mot d'où elle tient principalement son existence. D'autre part, il est notoire que la loi, la condition ontologique du succès de toute œuvre de restauration, dans l'ordre moral comme dans l'ordre matériel, est de rétablir ce qu'on réforme sur son propre fondement, de restaurer l'ouvrage en ruines dans la même

forme où il a pris sa façon originelle, de ramener enfin les choses à leur principe.

Tout être, dit saint Augustin (1), en tant qu'il existe, qu'il a son mode, sa forme, sa paix, est bon, et tant qu'il reste dans son état naturel, il garde toutes les qualités qu'il a reçues en propre. Mais dans toutes choses humaines il y a, à côté du principe de vie, le principe de corruption et de mort, qui est en lutte perpétuelle avec son principe opposé, cherchant à s'en assimiler les forces et à en déplacer la base à son profit.

Or, ou bien ce principe de mal a sa carrière tout à fait libre, et alors c'est la mort qui est l'aboutissement fatal : ou bien on parvient à en arrêter la marche, à détourner la catastrophe qui menace, et ce n'est qu'en réussissant par une salutaire réaction à remettre l'être qu'il s'agit de sauver dans sa propre mesure, sur son propre centre.

Ainsi, Dieu, quand dans sa miséricorde infinie, il a accompli le grand mystère de piété, a envoyé son Fils, la sagesse personnelle, pour que l'homme fût reformé sur la même forme sur laquelle il avait été créé (2).

Et cette forme originelle de l'objet qu'il s'agit de réparer a été pour tous les grands politiques dans leur œuvre de restauration, ce qu'est l'unité pour le nombre, le premier mouvement pour les mouvements successifs, le tout, en un

(1) *De civit.*, XII.— (2) S. BERNARD, *de Gratia et libero arbitrio.*

mot, auquel les autres parties étaient subordonnées. *Hoc sentire*, disait Cicéron, *prudentiæ est, hoc facere fortitudinis, sentire vero et facere perfectæ cumulatæque sapientiæ* (1).

C'est pourquoi il inculque que, dans toute question politique, il faut rapporter tout dessein à la cause qui a donné naissance à l'État (2), qu'il faut surtout tenir compte des qualités caractéristiques et fondamentales par où l'État l'emporte en force et en gloire sur les autres États (3), et dans ses lettres à Atticus, parlant de Pompée qui, dans l'œuvre du rétablissement de l'ordre, négligeait de remettre le Sénat en réputation, il dit que *omnia tarda et spissa sunt*, que comme les commencements ont été mauvais, la suite l'est également, et il regarde la république comme perdue, *tum vulneribus suis*, *tum medicamentis*.

Pourrait-on donc douter que, dans l'œuvre de la restauration sociale, l'Église ne soit la pierre angulaire?

Il ne faut pas se faire illusion : sans l'Église, ni les lois humaines, ni les répressions des magistrats, ni les armes du soldat ne suffisent pour guérir radicalement la société. L'insuccès des réformes dont les Romains firent l'essai en est une preuve éclatante, montrant que la société qui veut se réformer en dehors du fondement de la vérité est semblable au malade qui ne trouve pas de position sur son lit, mais qui en se retournant toujours cherche à se défendre de la douleur. Quant à l'efficacité des mesures

(1) *Pro Sextio*, 19. — (2) *De Repub.*, I, 26. — (3) *Pro Murena*, 4.

répressives en particulier, on sait, en effet, que ce n'est que grâce à l'action du sentiment religieux qu'elles peuvent exciter chez le coupable un mouvement de retour sur lui-même et provoquer son repentir: que c'est en écartant toute apparence de colère personnelle et en montrant qu'on n'a d'autre dessein que de réprimer la licence de l'iniquité, que la sévérité pénale a chance de ramener les délinquants à l'ordre et à la société tranquille de la justice et de la piété. Or, il est évident que ce n'est qu'à la condition de se comporter comme les ministres de Dieu et de servir les intérêts de la vérité, que les gouvernements assument l'image du père de famille, lequel, en frappant son fils, a uniquement en vue de l'empêcher ou de perdre un bien plus précieux que l'agrément dont il est privé, ou de tomber dans un mal plus grave que le châtiment qui lui est infligé.

Dans le dialogue qu'il met en scène entre Lélius, Philon et Scipion, à propos de l'insinuation impatiente de Philon, de réserver à l'étude des intérêts de la République et de sa propre maison, le luxe d'attention qu'on prêtait à l'événement de l'apparition de deux soleils, Cicéron fait dire en réponse à Scipion (1): Pensez-vous donc que nos demeures ne soient pas intéressées à ce qui survient dans cette grande demeure, qui n'est pas celle qu'enferment ici-bas nos murailles, et qui n'est autre que le

(1) *De Rep.*, I, 13.

monde lui-même dans son immensité, le monde que les dieux nous ont donné pour domicile et pour patrie à partager avec eux-mêmes ? D'ailleurs on ne peut ignorer ces choses sans renoncer à de nombreuses et hautes vérités. *Si hæc ignoremus, multa nobis et magna ignoranda sunt.* La demeure, la société naturelle, dont parle Scipion, n'est que l'ombre, les premières lignes du dessein de l'Église, de cette cité de vérité (1), de cette maison surnaturelle que Jésus-Christ a fondée pour accomplir les vœux et la destination des hommes, et sur laquelle, en qualité de fils (2), il a tout pouvoir.

Or, si la connaissance des lois du monde et de la société naturelle a eu tant d'importance pour la République romaine, qu'elle ne pouvait ni les ignorer, ni les négliger, sans en être grandement affaiblie et diminuée, n'est-ce pas le principe de vie qu'on oublie lorsqu'on sépare de l'œuvre de réforme sociale l'Église, où *caput est et veritatis origo, et magistri cœlestis doctrina servatur* (3).

(1) DANIEL VIII. 12. — (2) *Ad Heb*. III. 6. — (3) S. CYPR *de Unit. Ecclesiæ*.

CHAPITRE XVI

INFLUENCE BIENFAISANTE DE L'ÉGLISE DANS LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE.

Il nous reste à dire quelques mots des titres de mérite de l'Église dans ses rapports avec la société internationale.

Est-il besoin d'observer qu'il s'agit d'une société qui, comme une masse d'eau, est d'autant plus sujette aux dangers qu'elle est plus considérable? Il est bien naturel qu'une société répandue en divers lieux par toute la terre se divise souvent contre elle-même, et que le parti qui l'emporte opprime son adversaire, puisque chaque société cherche ses avantages et la satisfaction de ses passions, et que ce qu'elles convoitent ne peut être partagé par chacune ou doit être refusé à toutes. On a bien de la peine à croire (ce qui cependant serait nécessaire pour entretenir la paix parmi les nations) qu'il est préférable de jouir de l'amitié d'un bon voisin que d'en subjuguer un mauvais, et que *mala vota sunt optare habere quem oderis, vel quem timeas, ut possit esse, quem vincas*. Mais les nombreuses causes de division, naturelles et accidentelles, qui menacent l'union des peuples, sont trop notoires pour qu'il ne soit superflu de s'y arrêter. Il y a longtemps que des esprits sérieux se préoccupent de la lacune produite dans les rapports internationaux par

l'absence d'un moyen propre à relier tous les peuples en un seul corps et une seule famille, en analogie de l'unité et identité de leur nature et de leur destinée. Ils déplorent le libre jeu qui est laissé ainsi à l'arbitraire et à la force. Aussi les publicistes se donnent-ils la peine de chercher le moyen d'améliorer cette situation. Toute la question d'où dépend l'accomplissement de ce progrès humanitaire est de trouver un principe qui, planant par son autorité au-dessus de toutes les sociétés particulières, soit à même d'entretenir entre tant de peuples des rapports de paix, sous la sauvegarde de leur indépendance et de leur liberté réciproques, d'aplanir toutes leurs querelles et d'empêcher la force de se mettre au-dessus des droits et des intérêts communs.

Or, il est incontestable que la solution de ce problème en-dehors de l'Église est d'une impossibilité absolue.

D'abord, en-dehors de l'Église, on n'a de cette société universelle des hommes qu'une faible notion, une lumière pâle et languissante. Quant aux païens, on sait que les plus policés d'entre eux, les Grecs, ne connaissaient en-dehors de leur monde que des barbares ; les Romains saisissaient bien l'idée d'un lien social unissant tous les hommes ; ils disaient que ce monde tout entier constituait une cité unique commune aux dieux et aux hommes ; mais ils ne firent qu'entrevoir cette unité à travers l'ombre qu'en projetait l'identité d'essence du genre humain, la similitude de sa nature, l'ensemble de tous ces principes pri-

mordiaux qui éclairent d'une lumière naturelle la raison spéculative et pratique, et sont comme la couche inchoative, rudimentaire de la vie sociale.

Et quant aux publicistes modernes qui combattent ou affectent d'ignorer l'Église, les trouve-t-on plus avancés que les Romains sur la notion de la société dont il est question? Pour ne rien dire de Wattel, qui est bien loin de passer désormais pour une autorité dans la meilleure partie de la diplomatie moderne, la *civitas maxima*, la notion, la théorie d'un État universel, dont Wolf fait le principe générateur et régulateur de la société internationale, est-il autre chose que la communauté des lois ou de ces germes logiques et éthiques que la nature a semés dans l'esprit humain? Et dans la fédération morale, dans l'Église conceptualistique des peuples imaginée par Kant, dans son organisation de la famille universelle sous le gouvernement d'un être invisible et à l'aide d'un type idéal de morale, condition absolue de la sagesse et de la justice de la politique, y a-t-il autre chose, si on écarte le verbiage fastueux et les phrases ronflantes, que l'ensemble de ces notions rudimentaires, *verbis discrepantes*, *sententiis congruentes*, dont parle Cicéron (1), qui sont les fondements de la connaissance humaine, et l'impulsion initiale du mouvement de l'homme vers la société ?

Or, n'est-il pas évident que ces éléments de sympathie et

(1) *De legibus*, 9.

d'attraction parmi les hommes, s'ils ne sont pas cimentés par le sentiment de solidarité, par la conscience du contact moral, ne sont qu'une peinture de société, un simulacre dont l'impression s'évanouit au moindre souffle des idées et passions nombreuses qui en contestent l'empire et même l'existence? Car, à l'opposé de ce qui arrive dans l'ordre physique, dit Cicéron dans un passage de son *Traité des lois* cité par Lactance (1), où une seule et même nature donne à toutes les parties du monde en harmonie les unes avec les autres leur cohésion et leur soutien, dans l'ordre moral, les hommes, doués de natures diverses, diffèrent en perversité et ne comprennent pas qu'ils sont frères et soumis à une seule et même tutelle; s'il en était autrement, les hommes vivraient de la vie des dieux.

Mais nous ne nous appesantirons pas davantage sur le vide que cache le système rationaliste touchant la notion de la société générale des peuples, alors qu'il en fait le résultat d'un développement logique indépendant de l'influence du sentiment d'affinité morale qui inspire, éclaire et unit les peuples entre eux. Ce vague, cette indétermination de l'idée de société universelle n'est pas le moindre défaut du système de droit international séparé de l'Église : ce par où il cloche plus gravement, c'est qu'il est impuissant à fournir un principe d'autorité capable d'opérer et de maintenir cette unité parmi les peuples.

(1) *Inst., div.* V, 8.

Comme c'est un axiome social que *imperii corpus stare et librari sine Rectore non potest* (1), il est superflu de prouver que, pour l'existence et le maintien de cette association, il faut une puissance qui, par l'ampleur de son caractère et de son pouvoir, soit à même de diriger toutes les forces de la société et de maîtriser et d'écarter toutes les causes nombreuses et puissantes de division. A prétendre que les éléments naturels suffisent pour unir tous les peuples, on pourrait tout autant dire qu'à l'aide d'une frêle nacelle on peut traverser le grand Océan, ou qu'un navire sans pilote peut échapper aux dangers d'une violente tempête. En effet, toute société particulière étant une personne morale avec ses propres droits et devoirs, il s'ensuit que les sociétés particulières, dans leurs rapports entre elles, ressemblent aux hommes à l'état de nature, vivant les uns envers les autres sur un pied d'indépendance, de liberté et d'égalité. Dès lors, de même que les hommes à l'état de nature peuvent bien être aidés par leurs dispositions naturelles à s'associer, à entrer dans des rapports de sociétés individuelles d'intérêt ou d'amitié avec leurs semblables, mais qu'ils ne pourraient former un corps de société sans un principe d'autorité qui en soit le trait nécessaire d'union, de même les nations, si, pour se grouper ensemble comme les membres d'une même maison, elles n'ont d'autre ressource que le principe d'identité de leur raison et de leur destinée.

(1) Tacit., *Hist.*, 6.

Or, en vain chercherait-on le principe d'autorité en-dehors de l'autorité de l'Église. Qu'est-ce qui pourrait en tenir lieu? Ce n'est pas la *civitas maxima* de Wolf, ni l'Église philosophique de Kant. Car, comme il n'y a pas dans ces systèmes la moindre trace d'un principe qui possède assez d'autorité pour imposer silence au particularisme de la politique, il s'ensuit que l'interprétation de la loi et du droit de la nature, de ce qui forme la *civitas maxima* de Wolf et l'Église de Kant, est livrée sans réserve à la raison individuelle ; et quoi de plus naturel alors que de voir passer à l'état de vérité historique ce que dit Pascal (1) : que trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; que le droit a ses époques; vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà?

Et ce système n'échapperait pas à l'épreuve que nous venons d'indiquer en se doublant, en s'étayant du principe traditionnel de Grotius, en faisant recours aux sages de tous les temps et de tous les lieux, aussi bien qu'aux prophètes, aux apôtres et aux Pères de l'Église, et en composant de tous ces témoins de la loi naturelle comme un parlement invisible, chargé de définir la loi morale et le droit international. Car, faute d'une autorité supérieure, tous ces témoignages de la tradition ne se confondent-ils pas au bout du compte avec les indications de la raison et n'en suivent-ils pas tous les hasards, toutes les variations au gré de l'interprétation arbitraire et individuelle de l'intérêt et des passions?

(1) *Pensées*, I, part. VI, 8.

Il y a, sur cette question d'une base plus rationnelle à donner au droit international, un autre système dans lequel on croit pouvoir trouver le principe d'autorité; c'est le système d'une fédération de tous les États de l'Europe. C'est ce principe fédératif qui a été le noyau, l'idée mère du plan de République européenne qu'on attribue à Henri IV, et du projet de la paix perpétuelle de saint Pierre, qui en était le commentaire. La sainte alliance n'est qu'une réédition de ce plan de fédération, améliorée et enrichie par son article, en quelque sorte additionnel, de prendre la religion chrétienne pour règle et pour base de sa politique.

Mais laissant de côté la considération, que les confédérations politiques, récalcitrantes à tout mouvement d'expansion universelle, sont portées par leur nature à s'enfermer dans un petit cercle d'États homogènes et reliés entre eux par leur nationalité et leur histoire, il est facile de voir que, dans ce système, il n'y aurait qu'une société égale entre tous les États confédérés ; il y aurait bien des groupes coordonnés (*coordinati*), mais non des parties ou des membres subordonnés (*subordinati*). Par conséquent, pour tous les États, sans distinction de leur importance, il y aurait liberté entière d'interpréter et d'apprécier au point de vue soit théorique, soit pratique, le droit international. Avec la divergence et la contrariété des opinions et des intérêts et des mœurs ; avec toutes les tendances exclusives et séparatistes, en un mot, qui se

font jour dans les nations et qui exercent leur empire avec une force telle, qu'elles menacent de s'asservir et d'absorber tout ce qu'il y a de plus sacré dans l'ordre de la vérité et de la justice, est-ce l'union des peuples qu'on aurait lieu d'attendre de cette poliarchie des nations, ou bien n'est-ce pas plutôt le désaccord, les dissensions, la guerre? Accordons qu'on peut diminuer ces causes de scission par la fusion morale ou matérielle des petits États dans les plus puissants : n'est-il pas évident que, dans la même mesure, se multiplieraient les points de contact et de collision entre les États les plus grands, et que les guerres deviendraient par là plus nombreuses, plus faciles, plus formidables?

Il n'y aurait donc d'autre moyen, en dehors de l'autorité de l'Église, de réunir en faisceau tous les peuples et d'en faire une unité de corps, que de soumettre le globe tout entier aux volontés et aux lois d'un seul souverain. C'est cette monarchie universelle qu'a cherché à réaliser d'abord l'empereur Marc-Aurèle; on sait que, regardant l'humanité d'après l'idée pressentie par les stoïciens comme un grand tout d'ensemble, il se proposa de fondre entre eux tous les peuples, Romains et Barbares, sous l'empire du même droit et sous la jouissance de l'égalité générale (1). C'est l'accomplissement de ce dessein de monarchie universelle que, d'après les soupçons qu'en a laissé l'histoire, ont pris pour objectif, chacune à leur profit, les

(1) Marcus Aurelius, 4, 5.

maisons des Habsbourg et de France dans les luttes gigantesques et séculaires qu'elles se sont livrées. C'est enfin à ce plan de communauté des États européens que Napoléon voulut donner corps en fondant, sous le nom de système de gravitation, la prépondérance de son empire, autour duquel toutes les autres puissances devaient tourner comme les planètes autour du soleil.

Mais rien que l'insuccès de ces essais témoigne de l'impossibilité pratique de ce système. Au surplus, ce projet de monarchie universelle serait-il praticable, qu'il n'en serait pas moins impuissant à cimenter l'union, la paix des peuples. Nous laissons ici la parole à saint Augustin (1). « On a pris soin, dit-on, que la cité maîtresse, pour arriver à la paix sociale, imposât non seulement son joug, mais encore sa langue aux nations vaincues ; ainsi les interprètes ne manquaient pas, ils abondaient plutôt. Cela est vrai, mais sans parler des guerres si nombreuses et si considérables, du massacre de tant d'hommes, de l'effusion de tant de sang humain, qui nous ont donné ce résultat, nous disons que tout ce que nous avons souffert n'a pas encore mis un terme à ces mêmes fléaux : 1° Parce que les nations ne cesseront jamais, si elles en trouvent l'occasion, de se coaliser contre la force prépotente de l'empire et de lui faire la guerre ; 2° Parce que l'étendue elle-même de l'empire donnera lieu à des guerres d'un

(1) *De civit.*, lib. XIX, 7.

genre pire encore : les guerres civiles et sociales, qui ébranlent misérablement le genre humain, soit par la lutte qu'il lui faut soutenir pour mettre fin à ses dissensions, soit par la crainte qu'elles ne se réveillent. Ces maux si grands, si horribles, si cruels, quiconque les considère avec douleur, dira qu'ils constituent, non la paix, mais le malheur du monde. Quiconque, tout en en souffrant ou en y pensant sans douleur, trouve que c'est là le bonheur de l'humanité, est d'autant plus à plaindre, *quia et humanum perdidit sensum.*

Il n'y a que l'Église qui contienne dans leur signification la plus haute tous les principes organisateurs nécessaires pour constituer une etnarchie des nations, pour donner à tous ces peuples l'unité de famille, pour régler et développer leur vie de société universelle.

En effet, en délivrant l'humanité du péché, Jésus-Christ fit la paix entre tous les hommes, *ipsis, et cum Deo, et inter se* (1) : car en détruisant dans sa chair le mur de séparation, leurs inimitiés, il fit en lui-même un seul homme nouveau de tous les peuples, et les réconcilia tous à Dieu en un seul corps par sa croix (2).

C'est là ce qui donne l'intelligence de la richesse de moyens que possède l'Église pour organiser les nations sur le pied d'une famille, puisqu'elle a reçu la mission de propager jusqu'à la consommation des siècles les fruits de

(1) S. Joan. Chrys., *Hom.* 5, *n.* 3 — (2) *Ad Gal.*, II, 14, 15, 16.

la Rédemption, et de faire, par l'application des principes de cette œuvre divine, que les nations, tout en vivant par toute la terre sous des lois et avec des mœurs diverses, séparées par toutes les différences de langue, d'armes et de costume, s'unissent pourtant en un même corps.

En effet, ce n'est pas seulement au nom de la similitude de nature, mais aussi au nom d'une certaine relation de parenté spirituelle, que l'Église rassemble les hommes par l'union de la concorde, par le lien de la paix, lesquels devenant par là une même chair et membres les uns des autres, forment une seule famille.

Et n'est-ce pas l'Église seule qui, par le caractère de son origine, par sa nature et sa représentation, possède les qualités nécessaires pour exercer l'autorité que réclame l'existence et la direction de cette etnarchie des nations?

C'est l'Église seule, en effet, qui domine toutes les autorités de la terre de toute la hauteur de son droit divin et de sa dignité d'image vivante de Dieu, centre d'unité de la famille chrétienne, sommet et lien de tout ordre social. C'est l'Église seule qui, par la loi de la vérité, de la justice et de la charité chrétienne qu'elle représente, est à même d'établir la mesure d'égalité entre toutes les nations, soumettant à cet ordre d'intérêt transcendant toutes leurs forces individuelles et exclusives, et de réaliser ainsi, moyennant le joint de la fraternité chrétienne, la paix et l'unité de la famille humaine.

Quelle raison et quelle sagesse n'y a-t-il pas dans la conduite de Pie VII, lorsque, déclinant l'invitation qu'il avait reçue de prendre part au projet de la sainte alliance, il dit que le but de cette alliance est dans les desseins et dans la mission de l'Église, et que l'Église peut en tenir lieu?

Et ce que nous disons de l'aptitude exclusive de l'Église à fonder l'accord et l'unité des peuples, ce ne sont pas seulement des déductions logiques, c'est de l'histoire.

L'Église non seulement a donné l'idée et les éléments d'une République universelle des peuples, mais elle en a fait voir en action toutes les magnificences, donnant ainsi la solution du problème que les Grecs et les Romains avaient regardé comme absurde et impossible. Qu'on se rappelle le nouveau système des États qui, par l'influence et sous la haute autorité et direction des Papes, se forma au milieu des ruines de l'empire romain et du chaos des agitations des peuples. Personne n'ignore que les Papes, dans l'intérêt et sous la condition de la défense de l'Église, non seulement on fait surgir l'empire d'Occident, mais en même temps, en ligne parallèle et à côté de cette création fondamentale et gigantesque, ils eurent la gloire de fonder tant de royaumes et consacrer leur indépendance par les couronnes qu'ils octroyaient, ou que les princes et les peuples eux-mêmes leur offraient en hommage.

Ainsi tous les peuples de l'Europe, toute la chrétienté de l'Occident se trouva réunie dans l'unité d'une seule fa-

mille, ayant à sa tête le Pape, qui, comme modérateur suprême, comme centre et point de contact de tous les États, avait seul mission d'interpréter et de défendre le droit chrétien, d'apaiser les querelles temporelles, d'avertir les rois et les peuples de leurs devoirs, de mettre en rapport toutes les nations les plus différentes par les lieux et les mœurs, et dont le pouvoir, par conséquent, *patrocinium orbis terræ verius poterat appellari* que Cicéron ne pouvait le dire du Sénat romain.

.C'est alors qu'on vit ces temps heureux qui, de nos jours, paraissent être du domaine de la fable, où *omnia regna erant concordi vicinitate lætantia*, et où la multiplicité des royaumes du monde ressemblait à la multiplicité des maisons d'une même ville (1).

Car au point de vue de la vie extérieure des nations, la guerre n'était plus qu'un phénomène passager; grâce au sentiment de solidarité de famille dont les peuples étaient pénétrés dans leurs rapports internationaux, on ne se rappelait qu'avec frémissement et on considérait comme le paroxysme de la barbarie la politique qui, ou faisait de la guerre un état permanent des peuples, ou n'accordait le repos aux nations étrangères qu'après s'être rassasiée de gloire (2), ou ne faisait la guerre et ne la prolongeait au-delà de son terme que par ambition et vanité (3).

(1) S. Aug., *de Civit.*, IV, 15.—(2) Tacit., *Ann.*, XII, 11.— (3) Cicero, *de Offi.*, I, 22.

Au point de vue des conditions intérieures des nations, personne n'ignore que l'Église agissait envers tous sans distinction, avec justice et bienveillance. Loin de vouloir courber tous les peuples vivant dans son sein sous le joug d'une uniformité monotone, sans tenir compte des différences de leurs races ni de la marche historique de leur vie, l'Église, se gouvernant par une raison pure et sublime, et jugeant des choses par leur nature, chercha à maintenir et à affermir leurs nationalités, et ne visait à combattre que les germinaisons malsaines et sauvages d'un égoïsme qui les abrutissait en les rendant injustes.

L'Église était donc pour toutes les nations comme la maison du Père céleste pour les enfants des hommes; chacune avait sa mansion à elle, qu'elle pouvait habiter librement; aucune d'elles n'osait, outrepassant les limites de l'égalité de société, affecter la domination sur les autres; d'après les vœux des peuples païens, *omnes liberi inter liberos erant* (1).

Les preuves en sont les conditions d'indépendance et de liberté dans lesquelles ont grandi tous les peuples, et les merveilles de civilisation dont ils ont brillé; les preuves en sont l'empressement et le bonheur qu'ils montrèrent à se mettre sous la tutelle de l'Église, car il est notoire que pas moins de quinze royaumes s'étaient mis au moyen âge sous la dépendance plus ou moins absolue du Saint-Siège.

(1) Tacit., *Hist.*, IV, 14.

Du reste les bienfaits que recueillit la société de cet ordre de choses ont été si précieux, d'une portée si grande, que le souvenir, le sentiment, en est resté ineffaçable dans l'humanité. Le genre de rapports qu'entretiennent de nos jours les États entre eux, tout cet ensemble de fonctions, de devoirs, de mœurs qui caractérisent la diplomatie, n'est-il pas un écho lointain, une pâle imitation des splendides manifestations de la vie de communauté européenne des nations du moyen âge?

Il n'est pas étonnant après cela que Leibnitz, ce génie de l'harmonie, profondément attristé du spectacle des querelles qui déchiraient la chrétienté, ait ardemment désiré le rétablissement de l'union de l'Église et la réalisation de l'accord entre les représentants du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, en analogie avec celui qui existait au moyen âge.

Nous ne saurions nous empêcher en terminant ce chapitre de nous associer à ce noble philosophe, lorsque, considérant d'un côté que les Papes n'ont jamais eu d'autre dessein que de réunir les princes contre l'ennemi commun, l'erreur et l'iniquité, et comptant d'autre part sur la raison et l'intérêt des princes et des peuples, il se prend à espérer, à hâter de ses vœux l'avènement d'une époque de paix et de justice où les chefs temporels de la chrétienté s'allieront de nouveau au chef spirituel pour protéger l'Église et pour retenir sans en faire usage l'épée

dans le fourreau. Que Dieu, nous écrierons-nous avec lui, donne sa grâce, pour que tout dans la chrétienté revienne à l'unité et à la charité chrétiennes (1) !

Résumons en peu de mots ce que nous avons dit depuis le commencement jusqu'ici.

Nous avons vu :

I. — Que les anciens Romains fondèrent et firent prospérer la République par leurs vertus ; car, quoiqu'ils n'eussent pas envers le vrai Dieu la vraie piété qui pût les conduire à la béatitude qu'on acquiert par la vraie religion, ils gardèrent pourtant une certaine honnêteté *sui generis* qui pouvait suffire à la constitution, au développement et à la conservation de la cité terrestre.

II. — Que cette vertu sûre et stable, faute de lumière pour s'orienter dans la voie qu'elle devait suivre et vers la fin qu'elle devait atteindre, ne tarda pas longtemps à faiblir, à s'affaisser et à crouler, emportant la République dans sa chute.

III. — Que l'Église perfectionne la vertu romaine, qu'elle en comble les lacunes et en réalise l'idéal et la plénitude dans les rapports individuels, domestiques et sociaux, développant et élevant toutes les énergies morales de l'individu, donnant aux républiques la confirmation et la stabilité du droit, et guérissant les nations, directement et comme de première intention, afin que les

(1) *Werke von Leibniz*, p. 249. *Klopps. Leibniz. Ausgabe.*

hommes opèrent leur salut éternel, et par la foi, l'espérance, et la charité, deviennent membres de la République céleste et divine du peuple immortel de Dieu; et dans une pensée secondaire, afin qu'ils gouvernent en cette vie avec toute honnêteté et dans la concorde la plus parfaite la société de la cité terrestre ; de sorte que les peuples embellissent cette terre des splendeurs de toutes les vertus et d'une vie heureuse, et puis atteignent le sommet de la vie éternelle pour y régner en toute félicité.

IV. — Que c'est par l'action de l'Église que la société a été sauvée d'une ruine entière dans la catastrophe de l'Empire romain. Car où se seraient arrêtés les désastres causés par le torrent d'une si horrible méchanceté humaine, que n'eût-il pas soulevé, enveloppé, emporté dans les abîmes, si la croix de Jésus-Christ n'avait résisté à son choc, pour que nous pussions nous y rattacher et échapper au vaste gouffre de ces immenses ruines. Dans cet effondrement où les mœurs et la vieille sévérité avaient disparu, ne fallait-il pas, de toute nécessité, que l'autorité céleste vînt et nous secourût, pour nous apprendre la pauvreté volontaire, la continence, la bienveillance, la justice, la concorde, la vraie piété, et les autres vertus de la vie, pleines de lumière et de force, qui font subsister la société (1)?

Au nom de la logique la plus rigoureuse, nous sommes donc en droit d'affirmer, comme conclusion, ces deux points :

(1) S. Aug., *Ep. ad Marcellinum*, 17.

Au point de vue des conditions intérieures des nations, personne n'ignore que l'Église agissait envers tous sans distinction, avec justice et bienveillance. Loin de vouloir courber tous les peuples vivant dans son sein sous le joug d'une uniformité monotone, sans tenir compte des différences de leurs races ni de la marche historique de leur vie, l'Église, se gouvernant par une raison pure et sublime, et jugeant des choses par leur nature, chercha à maintenir et à affermir leurs nationalités, et ne visait à combattre que les germinaisons malsaines et sauvages d'un égoïsme qui les abrutissait en les rendant injustes.

L'Église était donc pour toutes les nations comme la maison du Père céleste pour les enfants des hommes; chacune avait sa mansion à elle, qu'elle pouvait habiter librement; aucune d'elles n'osait, outrepassant les limites de l'égalité de société, affecter la domination sur les autres; d'après les vœux des peuples païens, *omnes liberi inter liberos erant* (1).

Les preuves en sont les conditions d'indépendance et de liberté dans lesquelles ont grandi tous les peuples, et les merveilles de civilisation dont ils ont brillé; les preuves en sont l'empressement et le bonheur qu'ils montrèrent à se mettre sous la tutelle de l'Église, car il est notoire que pas moins de quinze royaumes s'étaient mis au moyen âge sous la dépendance plus ou moins absolue du Saint-Siège.

(1) TACIT., *Hist.*, IV, 14.

Du reste les bienfaits que recueillit la société de cet ordre de choses ont été si précieux, d'une portée si grande, que le souvenir, le sentiment, en est resté ineffaçable dans l'humanité. Le genre de rapports qu'entretiennent de nos jours les États entre eux, tout cet ensemble de fonctions, de devoirs, de mœurs qui caractérisent la diplomatie, n'est-il pas un écho lointain, une pâle imitation des splendides manifestations de la vie de communauté européenne des nations du moyen âge?

Il n'est pas étonnant après cela que Leibnitz, ce génie de l'harmonie, profondément attristé du spectacle des querelles qui déchiraient la chrétienté, ait ardemment désiré le rétablissement de l'union de l'Église et la réalisation de l'accord entre les représentants du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, en analogie avec celui qui existait au moyen âge.

Nous ne saurions nous empêcher en terminant ce chapitre de nous associer à ce noble philosophe, lorsque, considérant d'un côté que les Papes n'ont jamais eu d'autre dessein que de réunir les princes contre l'ennemi commun, l'erreur et l'iniquité, et comptant d'autre part sur la raison et l'intérêt des princes et des peuples, il se prend à espérer, à hâter de ses vœux l'avènement d'une époque de paix et de justice où les chefs temporels de la chrétienté s'allieront de nouveau au chef spirituel pour protéger l'Église et pour retenir sans en faire usage l'épée

dans le fourreau. Que Dieu, nous écrierons-nous avec lui, donne sa grâce, pour que tout dans la chrétienté revienne à l'unité et à la charité chrétiennes (1)!

Résumons en peu de mots ce que nous avons dit depuis le commencement jusqu'ici.

Nous avons vu :

I. — Que les anciens Romains fondèrent et firent prospérer la République par leurs vertus; car, quoiqu'ils n'eussent pas envers le vrai Dieu la vraie piété qui pût les conduire à la béatitude qu'on acquiert par la vraie religion, ils gardèrent pourtant une certaine honnêteté *sui generis* qui pouvait suffire à la constitution, au développement et à la conservation de la cité terrestre.

II. — Que cette vertu sûre et stable, faute de lumière pour s'orienter dans la voie qu'elle devait suivre et vers la fin qu'elle devait atteindre, ne tarda pas longtemps à faiblir, à s'affaisser et à crouler, emportant la République dans sa chute.

III. — Que l'Église perfectionne la vertu romaine, qu'elle en comble les lacunes et en réalise l'idéal et la plénitude dans les rapports individuels, domestiques et sociaux, développant et élevant toutes les énergies morales de l'individu, donnant aux républiques la confirmation et la stabilité du droit, et guérissant les nations, directement et comme de première intention, afin que les

(1) *Werke von Leibniz*, p. 249. *Klopps. Leibniz. Ausgabe.*

hommes opèrent leur salut éternel, et par la foi, l'espérance, et la charité, deviennent membres de la République céleste et divine du peuple immortel de Dieu; et dans une pensée secondaire, afin qu'ils gouvernent en cette vie avec toute honnêteté et dans la concorde la plus parfaite la société de la cité terrestre ; de sorte que les peuples embellissent cette terre des splendeurs de toutes les vertus et d'une vie heureuse, et puis atteignent le sommet de la vie éternelle pour y régner en toute félicité.

IV. — Que c'est par l'action de l'Église que la société a été sauvée d'une ruine entière dans la catastrophe de l'Empire romain. Car où se seraient arrêtés les désastres causés par le torrent d'une si horrible méchanceté humaine, que n'eût-il pas soulevé, enveloppé, emporté dans les abîmes, si la croix de Jésus-Christ n'avait résisté à son choc, pour que nous pussions nous y rattacher et échapper au vaste gouffre de ces immenses ruines. Dans cet effondrement où les mœurs et la vieille sévérité avaient disparu, ne fallait-il pas, de toute nécessité, que l'autorité céleste vînt et nous secourût, pour nous apprendre la pauvreté volontaire, la continence, la bienveillance, la justice, la concorde, la vraie piété, et les autres vertus de la vie, pleines de lumière et de force, qui font subsister la société (1)?

Au nom de la logique la plus rigoureuse, nous sommes donc en droit d'affirmer, comme conclusion, ces deux points :

(1) S. Aug., *Ep. ad Marcellinum*, 17.

I. — Que l'Église, comme dit saint Augustin (1), a d'autant plus d'avantages sur Romulus, Numa, Brutus et les autres Romains célèbres, pour fonder, consacrer, fortifier, développer la société et son autorité, que les moyens d'action qu'elle possède dépassent plus en efficacité, en étendue et en tout genre de perfection, ceux que les Romains avaient en leur pouvoir.

II. — Que les ennemis de l'Église se mentent étrangement à eux-mêmes quand ils l'accusent d'empêcher et d'étouffer tout bonheur, tout progrès des peuples. Car quel est le spectacle qu'ils nous donnent? Lorsqu'ils lisent ce que les auteurs païens ont dit des vertus morales, ils poussent des exclamations, ils applaudissent, ils disent que les mœurs prêchées par les païens étaient dignes de donner naissance à la ville qui régna sur tant de nations. Mais si ces mêmes vertus, portées à leur perfection et dégagées de tout défaut, sont enseignées de par l'autorité divine, si l'Église les inculque aux peuples comme venant de plus haut, alors on accuse la religion d'être l'ennemie de la chose publique.

Mais cette gloire de l'Église d'être plus apte que les Romains à faire la prospérité et la grandeur des peuples a beau être l'objet de la dénégation systématique, aveugle et obstinée de ses ennemis; elle est mise en évidence non seulement par les raisons intrinsèques que nous venons d'effleurer, mais aussi par le témoignage des Romains eux-mêmes.

(1) *Ep. ad Marcellinum*, 118, 3.

LIVRE QUATRIÈME

Jésus-Christ et l'Église, son chef-d'œuvre, ce salut que Dieu avait préparé devant la face de tous les peuples, comme la lumière qui devait éclairer toutes les nations, les Gentils, et surtout les Romains, en ont eu le pressentiment. Ils n'ont espéré échapper à la ruine dont ils sentaient les menaces qu'en se flattant de voir jaillir du sein de la République, et pour la République, la gloire d'incorruptibilité, ces forces prodigieuses de salut qui sont le secret de l'Église. De même qu'on a pu dire du peuple juif : *Finis legis Christus*, de même on peut dire proportionnellement des Romains, que leur fin est Jésus-Christ, non dans l'ordre légal, mais dans l'ordre de leurs destinées nationales, et qu'ils ont été pratiquement une de ces anciennes protestations qui, d'après saint Léon (1), se réunissent à la voix de la loi, des prophètes et des apôtres, pour proclamer la divinité de Jésus-Christ.

(1) *Sermo de Transfig.*

CHAPITRE PREMIER

DANS QUEL SENS IL FAUT ENTENDRE QUE LES ROMAINS ONT ÉTÉ EN RAPPORT AVEC L'ÉGLISE ET QU'ILS EN ONT SENTI ET RECONNU L'INFLUENCE.

Sous plus d'un rapport, on peut dire que les Romains ont été en contact avec l'Église chrétienne et qu'ils ont bénéficié de cette connexion.

Les vérités touchant l'origine, le gouvernement et les devoirs de la société, lesquelles, *laboriosis disputationibus*, ont surnagé au dessus de leurs erreurs, ils les ont empruntées au peuple de Dieu, qui les avait reçues non par l'entremise des hommes, mais *propheticis, hoc est divinis vocibus*. Ainsi l'existence d'une divinité et sa providence, la nécessité du culte de Dieu, l'amour de la patrie, le lien sacré de l'amitié, les bonnes œuvres, tout ce qui regarde les bonnes mœurs, ils avaient recueilli le patrimoine de toute cette doctrine dans la tradition divine, sans savoir pourtant à quelle fin cette doctrine se rattachait, ni de quelle manière elle nous conduisait à notre fin. Et d'abord qui ignore que les poètes qui ont raconté l'origine du peuple romain datent leur histoire des Grecs, pour passer aux Latins et ensuite aux Romains, qui eux-mêmes étaient Latins ? On sait, en effet, que les Romains empruntèrent à Athènes les lois de Solon, quoiqu'ils ne les aient pas

conservées telles qu'ils les reçurent, mais qu'ils se soient efforcés de les rendre meilleures et plus parfaites. Cicéron lui-même, quoiqu'il ne veuille pas convenir que les préceptes de sagesse de Numa soient inspirés de Pythagore, avoue cependant que la doctrine de ce philosophe a passé jusque dans Rome. Et il conclut ouvertement qu'il y a dans les institutions romaines de nombreux points empruntés aux Grecs), points qu'il ne mentionne pas, dit-il, *ne ea quæ peperisse ipsi putamur, aliunde didicisse videamur* (1).

Or il est constant, à l'encontre de l'absurde opinion qui fait de la religion catholique comme la réédition corrigée du stoïcisme, que Pythagore et les Grecs ont puisé aux sources des traditions du peuple d'Israël. Il n'est aucune nation, dit saint Augustin (2), qui puisse se vanter d'avoir une sagesse plus ancienne que celle de nos patriarches et de nos prophètes, lesquels avaient la divine sagesse ; puisque les Égyptiens eux-mêmes, qui ont coutume de se faire une fausse et vaine gloire de l'antiquité de leurs doctrines, doivent reconnaître que la sagesse de nos patriarches a précédé toute sagesse éclose dans leur sein. Et cela d'autant plus que, cette doctrine mémorable des Égyptiens elle-même, qu'on a appelée sagesse, n'était autre chose que l'astronomie ou quelque autre de ces sciences qui servent plus à exercer l'esprit qu'à l'éclairer des lu-

(1) *De Quæst. Tusculanis*, lib. IV, c. II. — (2) *De Civ. Dei*, XVIII, 39.

mières de la vraie sagesse. Cicéron lui-même le donne à entendre lorsqu'il dit (1) : Nos ancêtres ont fait preuve de tant de sagesse sous le rapport de la religion, que ceux-là sont éclairés et plus qu'éclairés, qui peuvent, je ne dis pas atteindre à la hauteur de cette sagesse, mais seulement l'entrevoir. Ce qui devient d'autant plus évident par ce que dit Varron suivi par Plutarque et par Pline (2), que les anciens Romains ont pendant plus de cent soixante-dix ans honoré les dieux sans idoles, et surtout par l'intention qu'il semble avoir d'attribuer la perte de la pureté originelle de leurs traditions religieuses à leur écart des traditions du peuple d'Israël : car il ajoute, sur l'exemple des Juifs, que, sans l'idolâtrie, *castius dii observarentur*, que la crainte de Dieu n'aurait pas été déracinée, ni *error additus* (3).

Or, ce n'est pas dans ce sens que nous soutenons que les Romains ont eu le sentiment de la religion chrétienne et ont cherché à s'en approprier les principes. Nous ne parlons pas non plus des rapports qu'ont eus les Romains avec la religion chrétienne par les traditions, altérées et défigurées, il est vrai, mais conservées pourtant au sein de Rome comme chez les autres peuples païens, touchant les origines du genre humain, le Paradis terrestre, la chute orignelle et la déchéance, les oracles et les miracles, la société et les communications de Dieu avec les hommes, etc.

(1) *De Resp. Haruspicum*, IX. — (2) PLUT. *Hist. Numæ* et 5, l XXXIV, 4. — (3) S. AUG., *De civit. Dei*, lib. IV, XXI.

Enfin, nous ne parlons pas des lumières et des forces auxquelles ont participé les Romains ainsi que les autres peuples par la lumière divine et surnaturelle de la foi dont Dieu a daigné illuminer les hommes ; de cette grâce, en un mot, qui, *pro statu vitæ*, gouverne et dirige l'homme dans la connaissance de la vérité, l'accomplissement des œuvres de salut éternel, l'observation de la loi de la nature dans un esprit conforme à la fin surnaturelle de l'homme. Car on sait que cette lumière de la grâce, bien que surnaturelle, d'après l'économie de miséricorde et de bonté divines, n'a jamais manqué aux hommes en général, à l'Église tout entière ; et que, par elle, ont été justifiés les observateurs de toute loi de salut. « Ce mystère de la vie éternelle (1), dit saint Augustin, a été prêché dès le commencement, par certains signes, certains sacrements conformes aux temps. » Comme les effets de cette économie générale de la grâce ne sauraient avoir affecté et modifié les Romains que dans la sphère de leur vie privée et accidentelle, nous n'en tenons aucun compte, ne considérant ici que les rapports qu'ils ont eus avec la religion chrétienne, au point de vue de leur vie sociale, populaire, ordinaire.

Nous disons donc seulement que les Romains ont eu un présage, un pressentiment de l'Église, telle qu'elle a

(1) *De civit.*, lib. VII, 32.

été fondée par Jésus-Christ, des principes, des moyens, du but de son établissement, de l'influence de sa doctrine pour la restauration morale du monde, et de ses clartés, de ses caractères glorieux de sainteté, d'immortalité, de catholicité. Nous disons que l'avènement de l'ordre de choses que comporte l'idée de l'Église était pour eux presque *alba nautis stella refulgens;* et qu'ils ne se flattèrent d'échapper à la ruine de leur patrie que par l'ensemble des doctrines, des règles, des traditions, des institutions de l'Église, qu'ils le regardèrent cependant comme le résultat d'une œuvre de génie patriotique, un développement, une évolution des forces nationales, ranimant dans la société romaine cette foi primitive, cette main invaincue dans les combats, cette simplicité, cette piété, ces vertus si solides et si mâles qui élevèrent l'édifice gigantesque de l'empire de Rome.

CHAPITRE II

PREMIÈRE PREUVE TIRÉE DE LA CONSCIENCE DES ROMAINS DE LEUR MISSION PROVIDENTIELLE.

En effet, sous l'impression de cette forme d'en haut, par laquelle Dieu dispose les peuples et soumet les nations, en marchant vers l'ordre de choses chrétien dans un même chemin avec les Juifs, quoique dans un sens

différent, la gentilité, notamment chez les Romains, n'a pas manqué, dans le plan de la Providence, de servir de pédagogue à l'Église à un double point de vue. D'abord en mettant à nu le fond du néant de l'humaine nature livrée à elle-même, en constatant l'impuissance et la faiblesse de la raison humaine et en contribuant par là à faire mûrir dans la conscience de l'humanité, le sentiment du besoin d'un libérateur. En second lieu en fondant une foule de royaumes en un seul empire, pour que la prédication de l'Évangile pénétrât plus facilement chez les peuples soumis au même gouvernement.

Le spectacle de l'impuissance de la nature humaine livrée à elle-même donné par la société romaine a été l'effet d'une disposition permissive de la part de Dieu, ou de cette loi providentielle par laquelle il permet le mal pour en tirer le bien ; mais l'honneur et la gloire de servir en quelque façon de pédagogue à l'Église a été l'effet d'une assomption gratuite, d'un acte positif de la bonté spéciale de Dieu autant que de son droit de maître absolu, par lequel, à dessein de faire éclater sa puissance et sa gloire, il choisit ses instruments *sicut sibi placet, cui nihil injuste placet*.

En considération de cette destinée providentielle de Rome, il n'est pas étonnant de voir la grande cité, partie de si peu, arriver à une telle grandeur que sa puissance elle-même lui est à charge ; et on trouve que l'opinion

du vulgaire à Rome, qui donnait à la ville une origine sacrée et la faisait remonter jusqu'aux dieux, cache sous son enveloppe païenne une profonde vérité. Ainsi les Romains sont en même temps l'expression historique et permanente de deux enseignements : ils sont, d'un côté, un monument de l'abîme où s'engouffre l'humanité abandonnée à ses propres forces; nous l'avons vu par le tableau que nous avons retracé de leurs maux de toute sorte et dans tous les rangs; d'autre part, en devenant grands par la mission qu'ils remplissaient envers l'Église, et en montrant qu'il ne pouvait y avoir de salut pour leur patrie que dans les principes de l'Église, ils sont l'attestation que c'est en servant la religion chrétienne et en s'inspirant de ses lois et de sa direction que les empires trouvent les conditions de leur prospérité et de leur vraie grandeur, et que, à ces conditions seulement, peuvent obtenir leur guérison les nations frappées de décadence et en danger de ruine (1). C'est ce dont nous chercherons à esquisser la démonstration.

Et d'abord nous pourrions revendiquer pour l'Église le mérite de ce fond caractéristique d'honnêteté romaine dont parle Salluste, de leur pente, de leur goût si naturel à faire et à souffrir les grandes choses, que, comme fils de Saturne, ils ne se gouvernent pas par les chaînes ni par la violence, mais par leur propre gré, selon les lois

(1) *Sap.*, IX, 19.

de leur antique dieu (1). Nous pourrions, en d'autres termes, revendiquer cette *animam naturaliter christianam* qui a été le germe de leur grandeur, car il est bien naturel, vu l'économie de la Providence divine de façonner ses instruments d'action en correspondance et en analogie de l'intention de ses desseins, il est bien naturel, disions-nous, que, les ayant destinés à préparer dans le sens politique l'avènement de l'Église, Dieu ait orné les Romains de tous les dons nécessaires à l'accomplissement de leur mission. Mais nous passons sous silence ces principes de grandeur de la civilisation des Romains dont nous nous croyons autorisés à faire honneur à l'Église, au nom de la philosophie chrétienne de l'histoire. Nous nous bornerons à signaler les bienfaits positifs ou hypothétiques qu'ils tenaient ou espéraient de l'Église, dans la limite des indications qu'ils en donnent eux-mêmes par leur histoire, par ce qui a fait l'objet de leurs vœux, de leur attente et de leurs aspirations.

Nous avons vu d'un côté à quelles conditions de justice, de l'avis du monde romain, et notamment des grands maîtres de leur politique, on peut assurer et réparer le salut de la société, et quels sont les éléments d'où résulte ce *summa generis forma et species*, l'idéal, la perfection de l'art de gouverner. D'autre part, nous avons vu que l'Église a rempli ces conditions, qu'elle a appliqué ces principes dans

(1) Virg., *Æn.*, VIII, 20.

une mesure si pleine, si surabondante, que c'est à peine si les Romains ont pu soupçonner la perfection de cet idéal, si ce n'est sous la forme vague et fugitive d'un présage. N'aurions-nous donc pas le droit par là de représenter les Romains saluant d'avance d'une manière intellectuelle, interprétative et hypothétique l'Église catholique comme l'arche de salut de leur patrie? Mais nous renonçons à l'argumentation qui se déduit de ce témoignage rétrospectif.

Comme preuve des bienfaits dont les Romains sont redevables à l'Église, nous citerons l'argument que fournit le fait lui-même qu'ils sont devenus grands en servant la religion catholique. Il est indifférent de savoir si leur service a été inconscient ou intentionnel; la preuve de l'influence de l'Église sur le sort de Rome et le parti qu'elle en a tiré éclatent irrésistiblement, dès qu'il est avéré qu'elle n'a atteint sa grandeur et sa gloire que par la pratique fidèle de sa mission de pédagogue à sa façon, de serviteur de l'Église. C'est le cas d'Ismael qui, pour être né dans la maison d'Isaac, l'héritier des promesses divines, et avoir été à son service, est devenu si glorieux que son nom est passé à l'Église à côté de celui en qui toutes les familles de la terre ont été bénies, et qui était le symbole du salut de toutes les nations : nous voulons dire que les succès des Romains ont été le développement presque machinal, l'effet obligé de la loi et des exigences de la mission que

Dieu leur avait confiée. Du reste, il n'y a pas de doute que les Romains n'aient eu conscience de leur mission providentielle et qu'ils n'aient eu un tel sens, une telle idée de leur mission qu'il ne manque chez eux, à ce sujet, que le nom de Celui qu'ils servaient, et qu'ils avaient fini par ignorer en le méconnaissant.

Que les Romains aient eu conscience de leur mission providentielle de l'unification des peuples, la tradition vulgaire de Rome nous l'apprend en faisant du dessein de cette mission le fondement de leur foi nationale. C'est en Italie que, sur l'ordre d'Apollon et des oracles de Lycie, j'ai abordé, dit Énée. *Hic amor, hic patria est* (1). C'est pourquoi de nombreux peuples, dit Lioneus à Latinus (2), ont voulu et ont demandé que nous nous unissions à eux : mais les destins des dieux nous ont obligés de marcher à la recherche de notre pays. Et pourquoi les destins ont-ils voulu que les Troyens parcourussent les mers et le continent, si ce n'est pour qu'ils combattissent la nation rude et grossière du Latium et pour qu'ils reduisissent à leurs lois l'univers tout entier (3) ? L'Italie, dit Jupiter à Énée, soutiendra une lutte mémorable, elle réduira les peuples barbares, elle adoucira les mœurs et bâtira des forteresses (4).

C'est pourquoi Virgile met dans la bouche de Japis, s'adressant à Énée dont il pansait la blessure :

(1) *Æn.*, IV, 345. — (2) *Æn.*, VI, 235. — (3) L. c., v. 235. — (4) L. c., I, 260.

Non hæc humanis opibus, non arte magistra
Proveniunt; neque te, Ænea, mea dextera servat.
Major agit deus, atque opera ad majora remittit (1).

Et il fait dire à Turnus, qui s'obstine à résister :

Non vires alias, conversaque numina sentis?
Cede Deo.

C'est pourquoi Horace appelle Rome *opus deorum* (2), et Cicéron s'écrie : Qui serait assez insensé, à moins de ne pas croire aux dieux, pour ne pas comprendre que c'est la puissance divine qui a fait cet empire, qui l'a étendu et qui l'a conservé (3)?

Et cette foi des Romains, que leur empire était l'œuvre des dieux, est d'autant plus caractéristique et marque d'autant mieux le sentiment de leur vocation providentielle que, comme remarque saint Augustin (4), chez les peuples de l'Orient on ne voit guère de traces d'une pareille disposition à se croire collectivement ou en qualité de nation au service et comme les instruments des dieux. Non seulement l'empire d'Alexandre *magnum locis, sed brevissimum tempore,* mais pas même les empires des Assyriens, des Mèdes et des Perses *locis ampla, temporibusque diuturna,* ne se sont attribué la mission de coopérateurs et d'ouvriers des dieux.

Mais quel est ce Dieu que les Romains se croyaient la mission de servir?

(1) *Æn.*, XII, 427. — (2) *Carm. sæc.*, 36. — (3) *De Harusp. Resp.*, IX. — (4) *De civit.*, lib. IV, 7.

En analysant la conscience religieuse des Romains, telle qu'elle nous est présentée par l'histoire, soit à l-état populaire ou dans l'esprit du peuple, soit à l'état scientifique ou dans l'esprit des citoyens les plus avancés dans la culture intellectuelle, il est facile d'y démêler, sous un amas d'erreurs les plus grossières et les plus extravagantes, des éléments qui dévoilent chez eux la conscience du vrai Dieu, conscience, qui pour être flottante, indécise, instinctive, n'en est pas moins saisissable ; et que c'était le service de cet être anonyme, inconnu, qui était comme la loi déterminante de leur destinée nationale et de leur vie sociale.

Et de ce tour d'esprit, de cette pente mystérieuse du peuple romain vers l'auteur de l'Église, ne trouvons-nous pas un symptôme dans cette *prima fides, sed fama perennis* que

Tarpejam sedem et capitolia
Quis Deus, incertum est, habitat Deus (1),

et qu'il était l'auteur et le défenseur de Rome ? Ne nous trouvons-nous pas ici en présence de l'*ignoto deo* dont saint Paul découvrit l'autel chez les Athéniens, et ce Dieu que les Romains adoraient sans le connaître était-il autre que celui qu'adoraient les Athéniens, celui que saint Paul annonçait ? C'est ce que donnent à entendre et Lélius qui, à propos du dessein manifesté par Scipion de parler de

(1) *Æn.*, VIII, 357.

la République en commençant par Jupiter, se prit à demander *a quo Jove?* et Scipion, qui répondit : *Ab eo quem unum omnium deorum et hominum. Regem esse omnes docti indoctique consentiunt* (1).

Mais, laissant de côté d'autres preuves de ce que nous avançons, n'en avons-nous pas une éclatante dans ce fait, que les Romains en général avaient déifié la félicité, en faisant d'elle une divinité dont ils attendaient le bonheur? En effet, si la faiblesse humaine comprend, argue saint Augustin (2), que le bonheur ne peut être donné que par un Dieu, si les hommes, qui honoraient tant de dieux et parmi eux le roi des dieux, Jupiter, ont compris que, ignorant le nom du dieu qui leur donnait le bonheur, ils devaient le désigner par le nom de la chose qu'ils considéraient comme un présent de cette divinité, ils ont assez indiqué par là que le bonheur ne pouvait être un don de Jupiter, mais bien de cette divinité qu'ils croyaient devoir adorer sous le nom de la félicité. Et comme là où se trouve le bonheur, il ne reste plus rien à désirer, puisque l'homme ne peut souhaiter plus que le bonheur, il s'ensuit que, pour les Romains, Jupiter devient inutile, superflu, dès qu'on ne le regarde pas comme le dispensateur de la félicité, et que le Dieu qu'ils cherchent, qu'ils adorent et qui, en dernière analyse, leur suffit, est ce dieu inconnu qui, seul, peut les rendre heureux.

(1) Cicero, *de Rep.*, I, 36. — (2) *De civit.*, lib. IV, c. xxv.

Ces manifestations ne ressemblent-elles pas à des échos de la vérité divine transmise à l'humanité, aux protestations de cette vérité contre l'oppression des hommes savants et habiles, mais injustes, qui, complices et instruments des démons, dit saint Augustin (1), ont intérêt à l'étouffer par tant de mensonges, d'erreurs et de vanités, afin d'attacher par ce moyen d'une façon plus étroite les peuples à leur pouvoir, et de les assujettir davantage à leur domination ?

Quant à la conscience religieuse des Romains considérée à l'état scientifique, ou dans l'esprit des Romains cultivés, nous passerons sous silence l'opinion de beaucoup de grands docteurs qui faisaient de tous les dieux et de toutes les déesses un seul Jupiter, les diverses parties de ce Dieu. ou ses vertus et ses fonctions. Ce qui a fait dire à saint Augustin : Qu'y perdraient-ils, si *unum deum colerent prudentiore compendio?*

De même nous sommes trop pressés pour rechercher quels sont ces *veri dei* que Cicéron aurait voulu entendre Cotta, *qua eloquentia falsos sustulit, eadem inducere* (2), bien que cette recherche promette d'être très fructueuse pour nous, puisque, d'après Cotta lui-même, il s'agit là de choses qui doivent passer avant les affaires, et que les attributs qu'il reconnaissait aux dieux ne sont propres qu'au vrai Dieu : tels qué l'existence d'un être su-

(1) *De civit.*, IV, 3?. — (2) *De nat. deor.*, II, 1.

prême, le gouvernement du monde par cet être, et sa providence sur les choses humaines.

Nous nous bornerons à Varron, *doctissimus undequaque Varro*, qui représente la partie éclairée et savante de la société, car c'est lui, dit Cicéron (1), qui, par ses livres, ramena comme à leur foyer les Romains jusque-là étrangers et errants dans Rome, afin qu'ils pussent reconnaître qui ils étaient et où ils se trouvaient. Or, personne n'ignore que Varron, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, 1° n'approuve pas les institutions de Rome touchant le culte des dieux, il dit ouvertement que, s'il avait à fonder une nouvelle Rome, il écrirait sur les Dieux *ex naturæ formula;* 2° Que ceux-là seuls lui paraissent avoir reconnu la nature des Dieux, qui l'ont regardée comme l'âme gouvernant le monde par le mouvement et la raison; 3° Qu'il pense que la religion serait pratiquée plus purement sans les idoles. Qui donc ne voit pas combien il a approché de la *vérité*, s'écrie saint Augustin? S'il avait pu quelque chose contre l'antiquité d'une telle erreur, il eût assurément déclaré qu'il n'y a qu'un Dieu, qui gouverne le monde et qu'il faut adorer sans idole, puis, arrivé si loin, il aurait averti par la mutabilité de son âme que le vrai Dieu possède une nature immuable, qui est elle-même l'auteur de l'âme (2).

(1) *De Quæst.* Acad. I, 3. — (2) S. Aug., *de Civit.*, IV, 31. —

C'est pourquoi saint Augustin (1), à cette question : quel est ce Dieu auquel les Romains devaient obéir et comment prouve-t-il sa divinité ? après avoir indiqué d'autres preuves de la divinité de Jésus-Christ, répond : c'est le Dieu que Varron, le plus savant des Romains, appelle Jupiter, quoiqu'il ne sache ce qu'il dise. Il crut, en effet, que c'était celui qu'il regardait comme le souverain des dieux.

Qu'il nous soit permis d'intercaler ici une observation de saint Augustin. C'est que les grands hommes qui ont écrit contre les dieux ont été poussés par une volonté divine occulte à confesser la vérité, mais qu'ils ne se sont point efforcés de la persuader ; ainsi, ils nous font voir par leur témoignage combien était grande et néfaste la puissance des démons dont nous a délivrés *singulare sacrificium tam sancti sanguinis fusi, et donum Spiritus impertiti.*

CHAPITRE III

SECONDE PREUVE TIRÉE DE L'ANALOGIE QUI EXISTE ENTRE LES PRINCIPES DE L'ÉGLISE ET LES TRADITIONS DES ROMAINS SUR L'ORIGINE DE ROME, LEURS MŒURS, LEURS MAXIMES ET LEURS INSTITUTIONS SOCIALES ET RELIGIEUSES.

Mais, pour revenir à notre sujet, de ce que nous avons touché sur les éléments de la conscience publique reli-

(1) *De civit.*, XIV, 22.

gieuse des Romains, il résulte qu'ils avaient le sentiment du vrai Dieu, pâle sans doute, décoloré et souillé comme une perle égarée dans la boue ; et que, en fin de compte, le service de Dieu et de ses desseins était le but de leurs intentions. Ce qui s'éclaircit davantage par le fait que, dans la vie et les mœurs des Romains, il y a certains points qui sont comme une imitation de Dieu et une traduction sociale des institutions divines de l'Église, et qui prouvent que les idées chrétiennes, telles que les traditions et les livres sacrés d'Israël les avaient propagées, ont été comme le levain qui les a dès l'abord formés instinctivement à ces habitudes de mœurs et d'actions publiques, à ces lois sociales et religieuses qui en sont comme l'écoulement et l'expression. En effet, il ne faut pas oublier que, chez les peuples de race pélagique, la religion, le gouvernement et le droit public étaient confondus ; qu'ils étaient faits à l'image les uns des autres ; que la religion, le caractère des divinités fondatrices des royaumes ou des dieux, objet du culte national, était comme le programme solennel, la déclaration officielle des destinées, des devoirs et des aspirations des peuples, que leurs péripéties étaient comme les péripéties des nations, le symbole de leur indépendance et de leur prospérité ou de leur ruine.

Dans cet ordre d'idées, Énée, voulant indiquer à ses compagnons qu'aux Troyens vaincus il ne restait d'autre chance de salut que de ne plus espérer de salut, leur dit :

Excessere omnes, adytis arisque relictis,
Dî, quibus imperium hoc steterat (1) :

Et Virgile dit du même Énée qu'en emportant les dieux pénates de Troie, il en avait sauvé l'empire,

Attolens humero famamque et fata nepotum.

Cicéron dit de même qu'il a écrit son traité *De natura deorum* afin de montrer qu'à l'imitation du gouvernement des dieux, la République devait être gouvernée *unius consilio et cura*, ainsi que le demandait sa condition (2). Enfin, pour indiquer qu'aux Troyens fondus avec les Romains était réservée une autre mission, des destinées plus vastes, Horace dit (3) :

« ... *Iliæ*
Littus Etruscum tenuere turmæ,
Jussa pars mutare lares, et urbem
Sospite cursu. »

Or, c'est sur le modèle de le conduite de Dieu envers les hommes, comme nous l'avons dit, c'est à la ressemblance de l'origine de l'Église, de ses droits, de ses sources de salut, de sa mission entière de ramener le genre humain à l'unité de famille, que les Romains paraissent avoir réglé leur conduite envers les autres nations, s'être expliqué la naissance, les ressorts de la vie de la République, avoir adopté des mœurs de réhabilitation civile, s'être formé la notion de leur rôle ou système d'unification des peuples, et enfin avoir conçu et organisé l'ordre du culte public.

(1) *Æn.*, II, 353. — (2) *De natura deorum*, I, 4. — (3) *Carmen sæculare*, 38.

Et d'abord on dirait que Rome a cherché à imiter Dieu et à reproduire dans l'ordre et dans les proportions du bonheur de la société civile ce que fait l'Église dans l'ordre et pour la fin surnaturelle.

Ainsi, comme le roi fondateur de la cité de Dieu, dit saint Augustin (1), a résumé le sens de la loi divine en ce que Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles (2), l'esprit des Romains, tout enflé qu'il fût, a montré cette grandeur qui ne vient que de Dieu, lorsqu'il s'est complu dans cet éloge : *Parcere subjectis et debellare superbos* (3) ; quoique, avides de domination, ils soient devenus les esclaves de cette passion.

L'Église n'existe que parce que Jésus-Christ s'est fait la rédemption de tous les hommes, parce qu'il est mort pour toute la nation, et non seulement pour la nation, mais aussi pour rassembler tous les enfants de Dieu qui étaient dispersés (4). C'est ce dessein de la bonté de Dieu pour le salut des hommes que prophétisa Caïphe sans s'en douter, quand il dit : *Expedit ut unus moriatur homo, ne tota gens pereat* (5).

Or, de même, Énée ne se sauve, lui et ses dieux, du naufrage dont il est menacé, et ne gagne en sûreté le port désiré pour poser le fondement des destinées de Rome, qu'à la condition que

Unus erit tantum amissum quem gurgite quærit,
Unum pro multis dabitur caput (6).

(1) *De civit.*, I, *Præfat.* — (2) *Prov.*, III, 34. — (3) *Æn.*, VI. — (4) *Joan.*, XI, 51. — (5) *Joan.*, l. cit. — (6) *Æn.*, V, 814.

Jésus-Christ, en se dérobant à l'Église, lui a laissé l'Esprit-Saint, gage de l'héritage éternel et de toutes les grandes et précieuses grâces qu'il avait promises. De même les Romains ne regardèrent le Capitole que comme *Pignus Imperii* (1); de telle sorte que Tacite lui-même dit (2) que les Gaulois et les Germains n'avaient eu d'autre raison de croire à la fin de l'empire que l'incendie du Capitole arrivé dans la guerre civile entre Vitellius et Vespasien. La ville avait été prise autrefois par les Gaulois, mais la demeure de Jupiter était restée aux Romains, et l'Empire n'avait point péri : cet incendie fatal était maintenant le signe de la colère céleste, et les druides chantaient que l'empire de l'humanité allait passer aux peuples transalpins.

Et cet asile de Romulus, dit saint Augustin (3), où la certitude de l'impunité rassemble la multitude des criminels par qui Rome fut fondée, cet asile n'est-il pas l'ombre du pardon chrétien qui rassemble parmi les pécheurs des citoyens de l'éternelle cité ?

Que dirons-nous enfin du sentiment des Romains sur la fusion ou l'unification des peuples vaincus avec Rome ? L'idée originelle de cette politique se trouve dans le décret des dieux, que les Italiens garderont leur langue et leurs mœurs, que leur nom restera ce qu'il est, et que les Troyens seront mêlés à ce grand corps : ils apporteront

(1) *Tacit. Histor.*, III, 73. — (2) *Loc., cit.*, IV, 34. — (3) *De civit.*, V, 17.

leurs coutumes et leurs rites sacrés, et tous deviendront latins par la langue (1). Conformément à cette destinée, Anchise assure que, si un jour il arrive aux bords du Tibre, qu'il voit les murailles élevées par son peuple, de ces villes qu'il reconnaîtra, de ces deux Troies, de ces peuples frères, il n'en fera qu'un pour les cœurs (2); *Maneat ea cura nepotes.* Énée, en formulant le traité d'alliance avec Latinus, déclare qu'il ne veut ni donner aux Troyens l'empire sur l'Italie, ni rechercher la souveraineté à son profit. Les deux peuples, égaux dans la lutte, se soumettront aux mêmes lois, et se lieront par une alliance éternelle (3).

C'est pourquoi les Romains accordaient si souvent à leur ennemi le droit de cité; et en dernier lieu, dit saint Augustin (4), il fut décidé que tous ceux qui appartiendraient à l'Empire romain recevraient le droit de cité et deviendraient citoyens romains; ainsi, à part la victoire et la jactance, les Romains et les nations vaincues se trouvèrent dans la même condition.

Or, qui ne voit dans cette discipline une ébauche, une inspiration, un reflet des grands principes catholiques sur l'unité de famille du genre humain?

Où il faut remarquer que, d'après la coutume ou la règle inviolable chez les païens, les vaincus étaient considérés comme des étrangers; qu'il n'était pas permis

(1) *Æn.*, XII, 834. — (2) L. c., III, 500. — (3) L. c., XII, 199. — (4) L. c., V, 17.

d'admettre les ennemis aux sacrifices, ce qui avait pourtant lieu généralement par la communication du droit de cité. Aussi Horace fait-il dire à Junon (1) : Aux belliqueux Romains j'impose cette loi : Que par excès de piété, *ne nimium pii*, ils n'essayent pas de relever les murs de Troie. C'est-à-dire que les Latins ne deviennent pas Troyens et n'en prennent pas le nom, mais qu'ils marchent ensemble, mêlant leur sang au sang étranger.

Il faut donc dire que, guidés par l'instinct de leur mission et aspirant le souffle de cette puissance mystérieuse qui les conduisait, les Romains étaient engagés trop avant dans les voies de l'œuvre de restauration de l'unité de la famille humaine, pour suivre les errements communs au monde païen, lesquels en auraient entravé l'accomplissement.

C'est dans ce même sens que Virgile, ému par tant de sang versé, s'écrie dans un mouvement de douleur :

Tantone placuit concurrere motu,
Jupiter, æterna gentes in pace futuras (2).

C'est dans le même sens qu'il fait dire par Apollon à Jules :

Jure omnia bella
Gente sub Assaraci fato ventura resident,
Nec te Troia capit (3).

Il est vrai que, par la logique de cette politique, Rome finit par arriver à ce résultat, que, acceptant toute religion, elle ne repoussa aucune erreur, et que, dominant

(1) *Od.*, III. — (2) *Æn.*, XII, 429. — (3) L. c., IX, 462.

toute nation, elle fut le jouet des erreurs de tous les peuples (1).

C'est que les Romains, ayant perdu la vraie idée de Dieu et fascinés par l'orgueil de leur sagesse et les passions auxquees ils s'étaient livrés, tombèrent dans de tels égarements, dans de tels obscurcissements qu'ils corrompirent même ces étincelles de vérité que la raison faisait luire à leur esprit, tant ils avaient perdu les moyens et même le désir de se préserver de l'erreur. C'est que le secours du vrai Dieu était nécessaire pour envoyer au monde les hommes saints et vraiment pieux qui *pro vera religione morerentur, ut falsæ a viventibus tollerentur.*

Et quant aux principes touchant l'organisation du culte public, ne paraissent-ils pas avoir été pris tout d'une pièce, autant qu'il était possible, des traditions qui ont toujours été en vigueur dans l'Église, soit à l'état d'ombre et de figure, comme à l'époque de la Sinagogue, soit à l'état de vérité et dans la plénitude de toute réalisation, comme après la venue de Jésus-Christ ? Qu'on en juge : 1° Les Romains, à l'encontre de ceux des incrédules contemporains qui prétendent que c'est rapetisser l'idée de Dieu que de l'enfermer dans les dogmes ou d'en faire un Dieu personnel, sentaient la nécessité d'avoir de Dieu *non errantem et vagam, sed stabilem certamque sententiam* (2).

(1) S. Leo., *in festo Ap. Petri et Pauli.* — (2) Cic., *Nat. Deor.*, II, 1.

2° D'après le sentiment de Thalès et Pythagore, ils voulaient qu'on rendît aux dieux un culte public, parce que *est quœdam opinione species deorum in oculis, non solum in mentibus* (1), et regardaient comme une barbarie que Xerxès eût brûlé les temples des dieux sous prétexte qu'ils ne devaient avoir d'autre temple que le monde. 3° L'institution de prêtres pour tout culte juste ne regarde pas seulement la religion, mais aussi l'État, parce que les citoyens *sine iis, qui sacris publice prœsint, Religioni privatœ satisfacere non possunt* (2), et que, autrement, ce serait porter la perturbation dans le culte et dans la société, attendu que *et plures deorum omnium, et singuli singulorum sacerdotes et respondendi juris et conficiendarum religionum facultatem adferunt* (4).

CHAPITRE IV

TROISIÈME PREUVE TIRÉE DU PRESSENTIMENT ET DU BESOIN DES ROMAINS DE LA RÉALISATION DES PRINCIPES ET INSTITUTIONS QUE COMPORTE L'ÉGLISE.

Mais il y a plus : il y a une foule de symptômes qui font présumer que les Romains, notamment les principaux d'entre eux, ont pressenti et désiré pour le salut de leur empire l'avènement de l'Église, soit que ce pressentiment et ces vœux soient entrés dans l'esprit des Romains par le

(1) Cic., *De legibus*, II, 11.— (2) *L. cit.*, 12. — (3) *Loc. cit.* 12.

souffle d'anciennes traditions, par la conscience de leur mission, ou bien, comme dit saint Augustin, par cet instinct caché que les âmes humaines possèdent sans le savoir.

La démonstration du pressentiment de l'Église chez les Romains, et des ressources qu'ils attendaient d'elle pour la prospérité nationale se dégage du besoin et de l'attente qu'on surprend chez eux de l'avènement d'un type, d'un exemplaire palpable et éclatant de la vérité et de la vertu, qui offrît aux hommes le moyen permanent d'éclairer, de maintenir dans son intégrité et de renouvelor leur conscience morale.

En effet, sans formuler aussi ouvertement l'avis de Platon (1), « qu'il faut attendre l'avènement de quelqu'un « pour nous apprendre nos devoirs envers les dieux et les « hommes, » Cicéron n'indique pas moins la nécessité de ce magistère divin vivant et permanent, indispensable, selon la doctrine catholique, pour connaître la vérité, et afin que l'homme, dans l'étude du vrai, ne soit pas entraîné par la faiblesse de son esprit à l'abîme de quelque erreur (2). Est-ce qu'il inculque autre chose, lorsque, voulant prouver que l'homme a plus besoin d'un médecin des erreurs de son esprit que d'un médecin des maladies du corps, il dit que la nature ne nous a pas créés de telle sorte, que nous puissions re-

(1) *Apologia Socratis.* — (2) S. Aug., *de Civit.*, XIX, 14.

garder en face et contempler la vérité même et accomplir le cours de notre vie sous la conduite de cet excellent guide : Que nos esprits renferment sans doute des germes de vertu, mais aussitôt que nous paraissons au jour, *nos in continua pravitate et in summa opinionum perversitate versamur :* Que ce sont d'abord nos pères, nos maîtres, nos poètes, mais surtout le peuple, ce grand maître de la renommée, la foule accourant de toute part qui nous impose ses erreurs; que sous l'influence populaire nous sommes atteints d'une telle corruption des opinions, et tellement abandonnés par la nature elle-même, que *vanitati veritas, opinioni confirmatæ natura ipsa cedit* (1).

La conclusion qu'en tire Cicéron ne porte sans doute que sur la nécessité de l'étude de la philosophie. Mais il est clair que, dans la pensée de Cicéron, le nom de philosophie implique et trahit le sens flottant et indéfini d'une doctrine plus accomplie et plus autorisée que la philosophie; car comme la philosophie n'offre rien de sûr, comme, d'après Cicéron lui-même, à toute vérité se trouve jointe quelque parcelle d'erreur, que l'une et l'autre se ressemblent tellement qu'il n'y a point de *criterium* d'après lequel on puisse juger du vrai et s'y attacher, *nulla inest certa judicandi assentiendique nota* (2), de quelle manière Cicéron aurait-il pu l'indiquer comme une panacée contre

(1) *De Quæst. Tuscul.*, lib. III, 1. — (2) Cicero, *de Finibus*, IV, 24, 89.

les obscurités de la raison, ses incertitudes, ses doutes, contre tant d'embûches et de séductions de l'erreur ?

Et n'est-ce pas encore après la présence de ce magistère vivant qu'il soupire, lorsque, voulant montrer que, pour connaître et suivre la vérité, il ne suffit pas d'en voir la forme et la figure, mais qu'il faut en avoir le sens, il dit : Si les hommes sont souvent animés par la gloire qui a la forme et la ressemblance de la vertu, de quelle joie ne seraient-ils pas remplis, eux qui ont tant de bonheur à n'en voir que l'ombre, s'ils percevaient de leurs yeux et *penitus viderent* la vertu elle-même *undique perfectam et absolutam*, cette chose unique, plus belle et plus digne de louanges que toutes choses (1) ?

Quelle source de bonheur pour sa république Cicéron aurait donc trouvé, dans l'Église, qui réalise tout ce qu'il avait désiré et au delà ? Puisqu'en elle et par elle, nous voyons non seulement *honesti formam*, mais encore *oculis cernimus sapientiam, sensum Christi habemus, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus* (2).

Cicéron ne donne-t-il pas à entendre quelles grandes espérances pour le bonheur de Rome réveillerait dans son cœur cet avènement, lorsque, même dans la mesure restreinte du sentiment qu'il en avait, il dit (3) : *Nescio quomodo inhæret mentibus quasi sæculorum quoddam augurium futurorum?*

(1) Cic., loc. cit. et lib., II, *de Finibus*, XVI. — (2) I Joan., v, 20. — (3) *De Quæst. tuscul.*, I, 5.

Mais là où Cicéron, laissant comme un libre essor aux pensées qui se pressaient dans son esprit au sujet de l'avenir religieux de l'humanité, semble dessiner l'Église dans les traits les plus saillants, c'est lorsqu'en parlant de la loi naturelle, il prévoit l'avènement d'une époque où il ne faudra pas lui chercher d'autre commentateur ou d'autre interprète, que la loi ne sera pas autre à Rome, autre à Athènes, autre aujourd'hui, et autre plus tard, mais que toutes les nations et tous les temps seront soumis à une seule loi éternelle et immuable, et que le seul Dieu sera le commun maître et le souverain de tous les hommes. *Non est quœrendus explanator aut interpres ejus alius, nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus* (1). Car l'unité de société de tout le genre humain avec Dieu comme souverain unique était-elle possible, nous ne disons pas seulement au point de vue de sa réalisation, mais même au point de vue de sa conception, surtout en face des principes polythéistes de l'époque païenne, autrement que par la perspective de l'avènement de l'Église, qui seule réunit les conditions pratiques de l'accomplissement de ce vœu de l'humanité, *unus dominus, una fides, unum baptisma,* et sans laquelle il n'y a plus d'idée d'ensemble et d'union, plus de *curia*, mais la *multitudo ?*

(1) *De republ.*, III, 22.

Et par quel titre, par quel charme, Cicéron pouvait-il s'imaginer qu'on pourrait empêcher personne de se porter comme l'interprète authentique et l'écho fidèle de la loi éternelle, en dehors de l'hypothèse d'une autorité publique que Dieu eût instituée pour être l'organe privilégié de la volonté et de la loi divine ?

Comment Cicéron, qui n'ignorait certes pas les nombreuses sectes fourmillant dans le domaine de la philosophie romaine, Varron en compte deux cent quatre-vingt-huit sur la seule question des fins des biens et des maux (1), comment Cicéron, disions-nous, aurait-il pu se flatter de voir venir un temps où la loi ne serait autre à Rome, autre à Athènes, s'il n'avait entrevu poindre cette puissance de magistère qui, destinée à être la langue, la bouche officielle de la vérité, qui n'étant *nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec barbara*, mais *una, et unum omnes qui vident et amant eam,* l'enseigne avec autorité à tous les hommes, soit Grecs, soit barbares, et en défend l'intégrité contre les prétentions, l'arbitraire et l'orgueil personnels et séparatistes de la parole humaine ?

Les données soit historiques, soit philosophiques, soit morales qui sont l'objet de notre argumentation, ne portent à la rigueur, il est vrai, que sur des conjectures et des présomptions, mais le lecteur impartial verra, nous en sommes sûr, que ces déductions vont bien au delà de

(1) S. Aug., *de Civit.*, XII, 1.

leur signification logique et grammaticale en se remettant en mémoire les trois faits suivants : 1° Que, quant à la vraie piété, les Romains considérés au point de vue de leur état général de nature, étaient dans une condition qu'on ne pourrait appeler ni *ténèbres, ni lumière,* mais *cum nocte tamen dubiæ confinia lucis ;* 2° Que, de fait et historiquement, Rome était, au sujet de la religion, enveloppée dans d'immenses voies d'erreur, dans un labyrinthe tel que même les plus instruits ne pouvaient revenir au seuil de la vérité, *tanta erat fallacia tecti;* 3° Que les hommes d'État, dans un intérêt de politique et de puissance, gardaient cachées les anciennes traditions religieuses avec plus de jalousie qu'ils n'avaient fait jadis les formules du droit. En traitant la question des mystères qu'il fallait abroger, Cicéron se demande si l'on devait excepter ceux d'Athènes, auxquels lui et ses amis avaient été initiés, et il répond : Pour moi, je ferai cette exception ; car, parmi le grand nombre de mystères excellents et divins institués par Athènes, il faut compter surtout ceux par lesquels *initia vel principia vitæ cognovimus, neque solum cum lætitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi* (1).

Il y avait donc à Rome des traditions secrètes sur la religion, et, par l'efficacité qu'elles ont d'animer la vie sociale et de faire accueillir la vie et la mort avec conten-

(1) *De legibus*, II, 14.

tement et espérance, ne faut-il pas dire que ce sont celles qu'Athènes avait puisées aux sources judaïques et transmises à Rome ? Et l'existence de ces mêmes traditions n'est-elle pas indiquée non seulement par Cicéron quand il dit, comme nous avons vu, qu'il faut conserver les rites de la famille et des ancêtres, parce que *antiquitas proxime accedit ad deos,* et que c'est là une religion transmise par les dieux (1) ; mais encore par Virgile, quand, sur le grand bouclier, œuvre de Vulcain, où étaient gravés les événements d'Italie et les triomphes des Romains, il place encore

Secretosque pios, his dantem jura Catonem (2) ?

Enfin ces nombreuses conversions de familles sénatoriales dès la première apparition de l'Église à Rome, ne se rattacheraient-elles pas de quelque manière à ces anciennes et bonnes traditions religieuses qu'elles avaient gardées, et dont elles se servaient comme d'un signalement pour reconnaître la vérité de la prédication apostolique ?

CHAPITRE V

QUATRIÈME PREUVE TIRÉE DE LA CONNAISSANCE DES ROMAINS DE L'AVÈNEMENT DE L'ÉGLISE ET DES ESPÉRANCES QU'ILS EN ONT CONÇUES POUR LE SALUT DE ROME.

Les remarques sur la réserve politique des Romains montrent d'un côté le devoir d'interpréter dans un sens

(1) L. c. 11. — (2) *Æn.*, VIII, 670.

plus large que ne comporte leur expression littérale, les quelques mots, les quelques allusions qu'on rencontre sur l'Église catholique, et elles servent d'autre part à indiquer les sources où se forma, comme différents ruisseaux, ce courant d'opinion qui traduisait en faveur de l'Empire d'Auguste toutes les traditions relatives à l'accomplissement de la plénitude des temps et à l'avènement de la nativité du Fils de Dieu dans le monde.

En effet où les Romains font le plus allusion à l'Église et donnent presque carrière aux espérances de salut social qu'ils mettaient en elle, c'est lorsque, après le triomphe d'Auguste sur ses compétiteurs et sur les ennemis extérieurs de Rome, ils se prirent à se bercer de l'illusion qu'un nouvel âge d'or allait commencer avec l'Empire.

Aspera tum positis mitescent sæcula belli,
Cana fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus
Jura dabunt, diræ ferro et compagibus arctis
Claudentur Belli portæ (1).

Horace chantait également :

Jam fides, et pax, et honos, pudorque
Priscus, et neglecta redire virtus audet. (2)

Or, quel est le principe dont Rome attendait ce renouveau de l'esprit et des vertus des beaux temps de la République? Ce n'est pas le principe de la République qu'on signalait comme la source de tous les maux : on trouvait que sous l'empire de République en se relachant d'abord des mœurs des anciens et en se précipitant bientôt dans

(1) *Æn.*, I, 291. — (2) *Carmen sæcul.*, 56.

le torrent de leur ruine, la société Romaine avait fini par devenir tellement pourrie de luxe, d'avarice, de cruauté et de débauche, que les dieux eux-mêmes l'avaient prise en inimitié, quoiqu'ils *male eam viventem non docuerint bene vivere*, et qu'en imposant les spectacles aux Romains, ils leur eussent fait comprendre qu'un Empire triste ne leur plaisait pas. Tacite ne dit-il pas ouvertement que les dieux n'eurent plus souci de la sécurité de Rome, mais de leur vengeance (1) ?

Horace ne s'écrie-t-il pas également :

Quem vocet divum populus ruentis
Imperi rebus ?
Cui dabit partes scelus expiandi
Jupiter (2) ?

Ce n'est pas du principe de la religion qu'on attendait cette restauration morale de Rome, car est-il vraisemblable qu'on ait pensé que toute cette corruption d'esprit et de cœur pût être guérie au nom de ces dieux qui, par leurs mœurs, on le savait, ne pouvaient qu'encourager et augmenter les crimes ?

Ajoutez que ceux qui exprimaient ces espérances de renaissance morale ne croyaient guère aux dieux. Pour Ovide, *Deus est melior natura* (3), pour Horace, toute divinité qui règle les destinées des hommes n'est que le

Genius, natale comes qui temperat astrum,
Naturæ deus humanæ, mortalis in unum
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater (4).

(1) TACIT., *Hist.*, I, 3. — (2) *Car.* I, II, 25. — (3) *Metam.*, I, 21. — (4) HOR., *Ep.* II, 2, 188.

Pour Virgile :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari (1).

Ce n'est pas le principe philosophique ; car, sans compter qu'il n'y a pas de traces chez les Romains, à l'époque dont nous parlons, qui fasse supposer qu'ils aient demandé à la philosophie le salut de leur patrie, nous nous bornerons à remarquer que la doctrine des stoïciens, la seule restée en quelque vogue au temps d'Auguste, ceux-là mêmes qui en étaient les partisans les plus éloquents et les interprètes les plus dévoués, la trouvaient défectueuse et insuffisante à fonder à elle seule l'ordre moral. On sait que, à ce stoïcien qui prétend trouver le bonheur même dans les fers, les supplices, les tourments, parce qu'il y voyait la constance, le courage, la sagesse et les autres vertus, Cicéron répondait : Si tu veux nous convaincre, il faut chercher du nouveau. Ce chœur de vertus placé sur le chevalet vous offre une image pleine de grandeur, et il semble, en effet, que c'est là que le bonheur doit se réfugier ; mais détournez votre esprit de ce tableau, de cette image de la vertu ; il ne vous reste que *hoc nudum*, peut-on être heureux au milieu des tourments (2) ? Et Sénèque lui-même ne disait-il pas (3) que nul homme ne peut se suffire, qu'il

(1) *Georg.*, II, 490. — (2) *De Quæst. Tusc.*, lib. V, 5. — (3) *Ep.* 52.

faut bien que quelqu'un lui donne la main et le soulève ? Et y avait-il moyen, au surplus, de penser à une réforme morale par la philosophie en face et en concurrence d'une religion qui autorisait le vice; y avait-il moyen de contrebalancer dans l'esprit des Romains la force de l'exemple de ce *quod Jupiter fecerit*, par la considération de ce *quod docuerit Plato, vel censuerit Cato ?*

Il paraîtrait que c'est du principe impérial qu'on attendait ce retour de l'âge d'or. C'est d'Auguste, en effet, qu'Horace dit qu'il

Et veteres revocavit artes,
Per quas Latinum nomen et Italæ
Crevere vires, famaque, et Imperii
Porrecta majestas ad ortum
Solis ab Hesperio cubili (1).

Mais on est aisément fixé sur la sincérité de ces louanges, dès qu'on se souvient que, de l'aveu de ceux qui en gratifiaient Auguste, il aurait fallu, pour opérer cette réforme morale, non pas émonder les rameaux des misères, comme disait Cicéron (2), mais arracher toutes les fibres de leurs racines ; que s'il en reste quelque chose, *ita sunt altæ stirpes stultitiæ,* il faut seulement laisser ce qu'on ne peut enlever, car si l'esprit ne se guérit point, les malheurs ne finiront point.

Eradenda cupidinis

s'écriait Horace (3),

(1) *Carm.* III, 6. — (2) *Quæst. Tusc.,* III. — (3) *Carm.* III, 2, 51.

Pravi sunt elementa, et teneræ nimis
Mentes asperioribus
Formandæ studiis?

C'est dire que l'entreprise de la réforme morale de Rome, on la croyait au dessus de la puissance d'Auguste, quelque magnifique qu'elle fût, puisqu'elle n'avait point de prise sur les esprits et qu'elle s'épuisait dans le cercle des résultats extrinsèques des lois, ne pouvant tout au plus que mettre pour un instant et par la force une barrière, un frein à cette licence dévergondée, ainsi que l'avaient fait Sylla et Pompée.

Est il possible, d'ailleurs, d'expliquer cette attente des Romains d'un renouveau social par le seul effet du jeu des forces politiques, en présence de ce sentiment si conforme aux principes de la doctrine catholique qu'on trouve chez eux, que la vraie vertu une fois perdue par les ressources humaines, ne saurait pas plus revenirchez ceux qui sont déchus que

Amissos colores
Lana refert medicata fuco (1),

et que, sous l'action dévastatrice du temps, l'homme, dans son état moral comme dans son être physique, est irréparablement condamnné à la décadence progressive, à la mort:

Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem (2).

(1) Hor., *Od.* III, 5. — (2) Hor., l. c., 40.

En affectant d'attendre d'Auguste l'immense bienfait de voir Rome revenir à la simplicité et à l'innocence de ses premiers jours, on faisait donc acte de courtisan et de flatteur, rien de plus. On expliquait par le renom et la considération des vertus d'Auguste ce courant d'espérances d'une restauration sociale qui, comme un soulagement de la désolation générale, comme un avant-goût de la délivrance des peuples, s'était produit dans les esprits par la perspective de l'Église, par le sentiment de l'avènement de cette puissance mystérieuse qu'on avait annoncée comme opérant elle seule la réforme radicale de l'homme en le ramenant dans les voies de la justice, de la sainteté et de la vertu, comme enseignant elle seule cette *insignem magnamque justitiam*, la charité, de qui sortent comme d'une souche et par qui sont reliées toutes les vertus, la joie, la paix, la longanimité, la bonté, la foi, la force, la continence, etc., tous ces biens par lesquels l'homme devient bon.

CHAPITRE VI

CONTINUATION DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

Mais les Romains eux-mêmes semblent s'être chargés de livrer à l'humanité la déclaration solennelle que leurs espérances sur l'œuvre de salut de leur patrie ne se rattachaient qu'à l'Église, en la signalant par des traits si

originaux, si caractéristiques, qu'ils empêchent tout doute toute équivoque de se produire là-dessus.

N'est-ce pas de Jésus-Christ et non d'Auguste, que Virgile a pu dire :

Hic vir, hic est tibi quem promitti sæpius audis,
Augustus Cæsar, Divi genus.....
.... Super et Gramantas et Indos
Proferet imperium (1).

Car est-ce Auguste, ou n'est-ce pas plutôt Jésus-Christ, qui est le *promis des nations*, le juste de l'Orient qui étendra de plus en plus son empire, établira la paix éternelle, et que Dieu a élevé au dessus des rois (2) ?

Et quand Virgile ajoute (3) :

Hujus in adventum jam nunc et Caspia regna
Responsis horrent divum, et Mæsia tellus,
Et septemgemini turbant trepida ostia Nili,

n'est-ce pas à Jésus-Christ que ces paroles s'appliquent à l'aspect duquel les montagnes s'abaisseront, *gentes mutabunt fortitudinem* (4), et le nom fera trembler les nations ?

Et cela d'autant plus que les effets qu'on attribue à ce mouvement de restauration ne sont pas circonscrits à la vie sociale, mais qu'ils se manifestent dans des régions plus élevées ; qu'ils donnent satisfaction à des espérances plus pures et à des besoins plus profonds ; qu'ils sont enfin d'une telle portée que rien au monde ne saurait les produire hors la grâce de Jésus-Christ.

(1) *Æn.*, VI, 790. — (2) Isai., XLII. — (3) *Æn.*, VI, 799. — (4) Isai., XII.

Te duce, dit Virgile, *si qua manent sceleris vestigia nostri,*
Irrita perpetua solvent formitudine terras (1).

Par ces paroles n'exprime-t-il pas la condition de ceux qui sont avancés dans les voies de la justice, lesquels, pour être délivrés des péchés, n'en sont pas moins entachés des traces qui leur en restent à cause de l'imperfection ou de la faiblesse de la vie, traces dont on ne guérit que par l'efficacité de la vertu de Jésus-Christ ?

Mais la portée, le caractère surnaturel de l'ordre de choses qui doit restaurer les conditions morales de la grandeur de l'humanité, il semble que Virgile lui-même ait pris à tâche de le signaler à tout le monde par dessus la tête d'Auguste, en proclamant tout haut :

Magnus ab integro sæculorum nascitur ordo,
Jam nova progenies cœlo dimittitur alto,
Cara deum soboles, magnum jovis incrementum.
Adspice venturo lætantur ut omnia sæclo (2).

Cette nouvelle tournure, ce nouvel aspect que vont prendre les siècles, la manifestation céleste de ce cher rejeton des dieux et de ce grand surcroît de Jupiter, la joie qu'inspire à l'univers entier l'approche de ces temps, tout cela pourrait-il s'expliquer autrement que par la nativité de Jésus-Christ, la splendeur de la gloire de Dieu et l'image de sa substance, qui, soutenant tout par la puissance de sa parole, *nova fecit omnia*, faisant germer sa justice et sa gloire au milieu des nations, comme la terre fait

(1) *Eclog.* IV, 13. — (2) *Eclog.* IV.

éclore ses semences, et comme un jardin porte des fleurs et des fruits; de telle sorte que l'humanité fut ravie d'allégresse en voyant son Sauveur briller comme un flambeau et la gloire du Seigneur reposer sur elle. N'est-il donc pas vrai de dire avec saint Augustin (1) que Virgile a dit ces paroles de Jésus-Christ *poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad Eum referas?*

Où il ne faut pas laisser de remarquer que cet oracle n'est pas de Virgile : le poète indique clairement que ces paroles ont été prononcées par la Sybille de Cumes :

Ultima Cumeæ venit jam carminis ætas.

Or, personne n'ignore que cette sybille a dans ses oracles des passages qui ne peuvent s'appliquer qu'à Jésus-Christ; de sorte que, selon saint Augustin (2), cette Sybille doit être mise au nombre de ceux qui appartiennent à la cité de Dieu. Et le même poète n'a-t-il pas l'air de reconnaître l'avènement de Jésus-Christ, d'indiquer la divinité des enseignements de la Sybille de Cumes sur ce point, et par conséquent la nécessité pour les Romains d'y recourir s'ils veulent voir leurs espérances de salut réalisées, lorsqu'il met dans la bouche du prêtre Hélénus ces mémorables paroles :

Hic tibi ne qua moræ fuerint dispendia tanti,
Quamvis increpitent socii et vi cursus in altum
Vela vocet, possisque sinus implere secundos,
Quin adeas vatem, precibusque oracula poscas ;

(1) *De civit. Dei*, lib. X, 27. — (2) L. c., lib., XVIII, 23.

Ipsa canat, vocemque volens atque ora resolvat,
Illa tibi Italiæ populos, venturaque bella,
Et quo quemque modo fugias ferasque laborem
Expediet, cursusque dabit venerata secundos.
Hæc sunt, quæ nostra liceat te voce moneri :
Vade age, et ingentem factis fer ad æthera Trojam (1).

Et le sens de ce passage s'éclaircit davantage lorsqu'on le rapproche de l'autre cité plus haut, où Virgile doute des dieux, se moque de l'Achéron et ne regarde comme heureux que celui *qui potuit rerum cognoscere causas.*

CHAPITRE VII

SUITE DU MÊME SUJET.

Mais il est facile de voir par d'autres indices que, dans l'esprit des Romains, le sujet de leurs espérances touchant le salut de Rome, c'était l'Église. Un de ces indices, ou plutôt des gerbes de ces indices, c'est la description, et presque la photographie, qu'on découvre chez eux, de l'organisation intérieure et extérieure de la vie de l'Église, des fonctions et des prérogatives divines et caractéristiques qui s'attachent soit aux organes de l'Église en particulier, soit à son corps en général, et de cette destinée de prédilection absolue de Dieu, et d'universalité dans le temps et l'espace, lesquelles ne sont l'apanage que de l'Église.

(1) *Æn.*, III, 453.

On trouve dans le vrai ce magnifique caractère de l'Église sous la définition et l'étiquette de Rome, dont elle sert à composer et à embellir l'idéal. Mais il est évident que les attributs qu'on donne à la République sont empruntés aux traditions qui avaient cours sur l'Église, qui en dessinaient le signalement, et qui *veraciter* ne sauraient s'appliquer qu'à l'Église.

N'est-ce pas un emprunt de ce qui n'est applicable qu'à l'Église, ce que l'on fait dire à Jupiter des Romains :

His (*Romanis*) *ego nec metas rerum, nec tempora pono;*
Imperium sine fine dabo (1).

Car ce n'est que dans l'Église, dit saint Augustin (2), que *non vestalis focus, non lapis capitolinus, sed Deus unus et verus nec metas rerum, nec tempora ponet ; imperium sine fine dabit.* N'est-ce pas surtout par l'Église et non par la puissance de la République que Rome est *maxima rerum, immensi caput orbis*, à qui est promis le pouvoir sur toutes choses, à qui sont destinées les frontières immenses (3), et n'est-ce pas une tendence à copier tous les traits du mystère chrétien, la naissance du Sauveur de Celle qui *plena est gratia et benedicta inter mulieres*, la fondation de l'Église par l'œuvre du Rédempteur, la manifestation de sa divinité, sa glorification après la mort, que renferment ces paroles d'Ovide (4) : Les grands hommes ont rendu cette Rome puissante pendant des siècles, mais

(1) *Æn.*, I, 270.— (2) *De civit.*, II, 29. — (3) Ovid., *Fast.*, VI, 360.— 4 *Metam.*, XV, 445.

celui qui naîtra d'Iulus, *proles sancta de conjuge nata*, en fera la maîtresse du monde;

... Quo cum tellus erit usa, fruentur
Æthereæ sedes, cœlumque erit exitus illi.

Nous lui adresserons nos prières, ajoute Virgile (1). N'est-ce pas de la primauté du Pape que Jésus-Christ a laissé comme son lieutenant, en lui faisant *communia quæ sibi erant propria*, qu'Ovide (2) donne presque la photographie, lorsqu'il dit :

Jupiter arces
Temperat æternas, et mundi regna triformis,
Terra sub Augusto est, Pater est et Rector uterque?

Ne dirait-on pas qu'avec l'assurance, avec ces gages d'avenir que nous donnent les promesses divines et l'accomplissement d'un grand nombre de prédictions Ovide trace le tableau des gloires de l'Église, de ses triomphes, de l'accomplissement infaillible de ses promesses et de ses destinées à travers et malgré l'opposition la plus acharnée des portes de l'enfer, quand il prête ce langage à Jupiter s'adressant à Vénus qui craignait de voir compromis par la mort de César le grand avenir prédit à ses descendants (3) :

..... Intres licet ipsa sororum
Tecta trium (Parcarum); cernes illic molimine vasto
Ex aere et solido rerum tabularia ferro :
Quæ neque concursum cœli, neque fulminis iram,
Nec metuunt ullas, tuta atque æterna, ruinas.

Peut-on supposer qu'Ovide ait voulu parler vraiment

(1) *Æn.*, I, 290. — (2) *Metam.*, XV, 860.— (3) *Metam.*, XV, 808.

de l'Empire, lorsque non-seulement les pessimistes le regardaient comme sous le coup de la colère et de la réprobation des dieux (1), mais lorsque nous voyons les optimistes eux-mêmes, tantôt solliciter les Parques de montrer

Eas veraces cecinisse...
Quod semel dictum est, stabilisque rerum
Terminus servat, bona jam peractis
Jungere fata (2).

tantôt regarder Rome comme

Silvæ filia nobilis, Picta puppis, quæ jactat et genus et nomen
Inutile, et cui nil timidus navita fidit (3) ;

tantôt s'effrayer de ce que

Suis et ipsa Roma viribus ruit;

et que la ville qui n'avait été entamée par aucune sorte d'ennemis,

Impia perdemus devoti sanguinis ætas,
Ferisque rursus occupabitur solum (4) ;

lorsque nous voyons enfin Ovide lui-même ne considérer la fondation et la grandeur de Rome que comme l'effet de la loi naturelle, en vertu de laquelle, bien que rien ne périsse, les choses ne gardent pas leurs formes, mais, comme une cire molle, reçoivent l'empreinte de nouvelles figures, et subissent les variations du temps, par où nous voyons *alias assumere robur gentes, concidere alias*, donnant ainsi à entendre que Rome pouvait devenir un *vile solum*,

(1) Tacit. *An.*, 4, 1; *Hist.*, 3, 72. — (2) Hor., *Carm. sæcul.*, 25. — (3) Hor., LXIV, 12. — (4) *Epod.* XVI, 9.

aut fabula, aut nomen, comme Sparte, Mycènes et les citadelles de Cécrops et d'Amphion (1)? N'est-ce pas la nécessité de l'existence de l'Église pour que le monde ne soit pas détruit, ou qu'il ne devienne pas un enfer, n'est-ce pas la prédilection dont elle est l'objet de la part de Dieu qui en prend un soin spécial et fait tout coopérer à son bien, ne sont-ce pas toutes ces prérogatives de l'Église que les Romains ont appliquées à Rome, lorsqu'ils ont dit, soit que Jupiter du haut de son trône veille sur le monde tout entier, mais qu'il n'a rien à protéger que les Romains (2), soit que Rome devait être éternelle et que sa chute ressemblerait à la chute et à la ruine du monde (3) ?

CHAPITRE VIII

LA PERSÉCUTION DE L'ÉGLISE PAR LES ROMAINS NE CONTREDIT PAS LES POINTS DE RAPPORT DONT NOUS AVONS INDIQUÉ L'EXISTENCE.

Et tout ce que nous venons de dire des rapports de service, de sympathie et d'attente que les Romains avaient avec l'Église n'est pas contredit par la guerre qu'ils lui firent à son apparition.

On sait d'abord que le peuple romain en général, sous l'action de la prédication apostolique, a été pour la foi la

(1) Ovid., *Metam.*, XV, 163, seqq. — (2). Ovid., *Fast.*, I, 85. — (3). Cic., *de Repub.*, III, 23.

bonne terre dont parle l'Évangile, qui, en recevant le grain de la divine parole, produit les fruits les plus abondants. Car la foi poussa à Rome si vigoureuse, si éclatante, si riche en œuvres, qu'elle rayonna de là dans le monde entier (1). Puis, quant à la Rome politique, il ne faut pas oublier d'un côté que les Romains, faute d'avoir la connaissance de la vraie piété qui rend les devoirs de religion au vrai Dieu, n'ont servi, en bloc et dans leur généralité, les intérêt de l'Église que d'une manière machinale, instinctive, sans en avoir conscience. D'autre part, comme toute leur vie se renfermait dans le cercle de la société civile, que le seul but de leurs travaux était leur prospérité temporelle, leur règne, non pas au ciel, mais sur la terre, non dans la vie éternelle, mais *in decessione morientium et successione moriturorum*, ils ne pouvaient employer leur industrie, leurs vertus, que pour la gloire qui, même après leur mort, devait leur assurer une vie immortelle dans les louanges de la postérité. C'est pourquoi, ne pouvant leur donner la vie éternelle, Dieu, pour récompenser leur vertu, leur donna la gloire humaine (2) ; il permit qu'ils fussent célébrés dans toutes les nations, qu'ils imposassent leurs lois à des peuples sans nombre. Aujourd'hui encore, les lettres et l'histoire nous rappellent leurs noms glorieux : *perceperunt mercedem*

(1) *Ad Rom.*, I, 2, 8. — (2) *De civit. Dei*, lib. V, 15.

suam. Dans cette disposition d'esprit, il n'est pas étonnant que le peuple de Rome, dans son universalité, ait regardé l'Église comme une société à vouer au mépris et à la haine, à cause de la guerre qu'elle faisait à ces dieux, qu'il croyait les auteurs de toute sa gloire.

Et cela d'autant plus que les Gentils, tout comme les Juifs, s'étaient formé une idée fausse des caractères du Sauveur du genre humain. Comme les Juifs, accoutumés à voir des prodiges, ne prisaient que le pouvoir des miracles, de même les Gentils, enorgueillis par leur sagesse, ne cherchaient que la sagesse, mais la sagesse qui ne connaît pas Dieu, celle qui veut juger de toute doctrine selon les lumières humaines (1). Mais c'est là la sagesse des sages et la prudence des prudents, que Dieu perd et réprouve ; non celle qu'il a donnée, mais celle que les hommes s'arrogent lorsqu'ils n'ont pas la sagesse de Dieu. Le vrai médiateur que Dieu, par un mystère insondable de sa miséricorde, a envoyé au monde est, on le sait bien, doux et humble de cœur, obéissant jusqu'à la mort de la croix ; là se trouve la substance de la gloire de la prédication chrétienne, qui est plus forte et plus sage que les hommes, tout en paraissant faible et folle en Dieu : les apparences de folie et de faiblesse n'ayant point pour raison, comme il est naturel, un écart de sagesse ou un défaut de vertu,

(1) S. Aug., lib. X, c. xxviii, 418.

mais seulement notre incapacité à saisir la profondeur de la sagesse et de la puissance divines.

Ainsi donc, les Juifs et les Gentils, tout en se disant les amants de la vertu et de la sagesse, n'ont aimé la vertu et la sagesse, ni réellement, ni fidèlement. Ils ne connurent pas Jésus-Christ, la vertu et la sagesse de Dieu ; ils le méprisèrent à cause du corps qu'il avait reçu de la femme,et à cause de l'opprobre de la croix ; les Juifs comme un scandale, parce qu'ils désiraient une puissance opérant des prodiges et qu'ils voyaient la faiblesse souffrant le supplice de la croix ; les Gentils comme une folie, parce que la raison humaine ne comprend pas qu'un Dieu puisse mourir et qu'un homme juste et sage s'expose volontairement à une mort honteuse. C'est que les Gentils,autant que les Juifs, tournaient le dos à la lumière et la face vers les choses éclairées ; ainsi leur face, qui considérait les objets éclairés, restait dans l'ombre.

Ce que nous venons de dire, pour n'être que l'indication sommaire comme du filon si riche d'idées et de faits qui rattachait de quelque manière les anciens Romains à l'Église, ne prouve pas moins évidemment : 1o Que les Romains, à l'instar des Juifs, ont servi la maison de Dieu, l'Église, à leur façon et dans leur propre mesure, comme des ouvriers, semblables aux constructeurs de l'arche de Noé, qui, autant qu'il était en leur pouvoir, fournirent à leurs semblables le moyen d'échapper à la mort, tandis

qu'ils périrent dans le déluge ; 2° Qu'ils ont pressenti les richesses ineffables, les merveilles, la gloire de la sagesse et de la perfection chrétienne dont l'Église est le ministre et la dispensatrice, et que, pour rêver des grandeurs futures de Rome, ou bien pour apaiser leurs angoisses patriotiques au sujet de son salut, ils n'ont trouvé d'autre moyen que de parer Rome des splendeurs et des prodiges de la justice de l'Évangile et de faire de ce magnifique ensemble des éléments de vie chrétienne l'œuvre et l'apanage de leur patrie. Qu'on nous permette de faire une observation avant de finir ce chapitre.

On voit que l'état social du monde païen présente avec l'Église les mêmes rapports que la philosophie antique avec la doctrine chrétienne : c'est un préambule qu'on traverse avant d'arriver à l'édifice véritable ; c'est le crépuscule, comme nous l'avons dit dès le commencement, qui fait pressentir la vraie lumière et en porte déjà les traits. On sait que les Pères ont ainsi procédé : dans leurs travaux apologétiques, ils ont fait merveilleusement servir à l'explication et à la défense de la doctrine chrétienne la philosophie des temps passés. Dans leurs mains, Platon, et plus tard, sous saint Thomas et les scolastiques, Aristote sont devenus comme les éclaireurs et les défenseurs anticipés de la doctrine chrétienne ; non, comme dit le même saint Thomas (1), que le christianisme

(1) I, 8, 1, a. v.

ait besoin de ce secours, qu'il tire de là ses principes, qu'il regarde cette philosophie comme une maîtresse, mais parce qu'il a trouvé, au contraire, en elle comme une servante, un auxiliaire secondaire, propre à suppléer, non à son insuffisance, mais à celle de notre esprit, et à donner à la doctrine une manifestation plus sensible et plus populaire.

Les ressources que les Pères ont trouvées dans la philosophie païenne pour la défense et l'éclaircissement de la doctrine chrétienne, nous croyons qu'on peut les trouver dans l'étude de la société romaine pour l'apologie et la glorification de la société chrétienne. Quand on réfléchit aux desseins cachés que nous avons découverts dans la grande République et aux services, inconscients ou conscients peu importe, que nous lui avons vu rendre à l'Église, il est impossible de ne pas la considérer *tamquam vernaculus* mis par Dieu au service de son œuvre. Ayons soin de rappeler à la mémoire et de mettre au grand jour, en les recomposant et en les éclaircissant, les éléments des raisons de subordination et de sympathie officielles qui ont rattaché les Romains à l'Église. Cette société, comme nous l'avons vu, a professé des principes d'une vérité incontestable, elle a pratiqué des vertus et a fait preuve d'une sagesse qui feront toujours l'admiration des siècles; montrons que ces principes, que ces vertus, que cette

(1) *L'Église et la civilisation*, p. 48.

sagesse, l'Église les a en propre, et dans leur plénitude, dans leur perfection. Cette même société a eu aussi ses lacunes : montrons que l'Église les a comblées. Il serait bon, dit Notre Saint-Père le Pape (1), que les admirateurs de la société païenne fissent cette étude : il verraient que l'Église catholique, au lieu de déchoir de la civilisation antique, a donné à cette civilisation une impulsion nouvelle et l'a fait voler si haut que *ni la langue ni la plume ne la peuvent suivre!*

CONCLUSION

LE NIVEAU DE LA RÉVOLUTION, AU POINT DE VUE MORAL ET SOCIAL, EST AU DESSOUS DE CELUI DE LA SOCIÉTÉ ROMAINE. DEVOIRS QUE LA SITUATION IMPOSE EN PARTICULIER AUX CATHOLIQUES; PIÈGES DONT ILS DOIVENT SE GARDER ET PRUDENCE QU'ILS DOIVENT OBSERVER.

C'est cet héritage si précieux de biens, c'est cette source de lumière céleste si ardemment désirée par les Juifs et les Gentils, que la Révolution moderne repousse, retombant par aversion dans la vie ténébreuse semblable à l'abîme, dans l'ombre de la mort où était assis le paganisme sans espérance des biens promis et sans Dieu, et aggravant cette situation par l'intensité et la noirceur de ses fautes. Car combien plus coupables que les païens ne sont pas ceux d'entre les chrétiens qui tombent dans l'incrédulité après avoir été faits participants du Saint-Esprit, après avoir été éclairés et nourris de la saine parole de Dieu et des merveilles du siècle à venir (1)? Si les

(1) *Ad Heb.*, VI, 45.

Gentils sont coupables pour avoir méprisé ce que leur ordonnait la loi naturelle par le témoignage de leur conscience et par leurs différentes pensées qui, tantôt les accusaient, tantôt les défendaient (1), quel sujet n'ont-ils pas de craindre de s'attirer la colère divine, ceux qui auront foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui auront profané le sang de l'alliance par lequel ils ont été sanctifiés, et qui auront outragé l'esprit de la grâce (2) ?

Ce qui fait pressentir que la Révolution contemporaine descend plus bas que les Romains, même au point de vue de la valeur ou de la moralité sociale dont elle se pavane.

De Maistre (3) dit que le paganisme tout entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées ; qu'il suffit de les nettoyer pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons.

Cette pensée est tout à fait analogue à celle que nous avons indiquée plus haut et que saint Augustin lui-même représente d'une façon si frappante, lorsqu'il dit que diverses murailles sont venues s'unir à la pierre angulaire, ici les Juifs, là les Gentils, venant de divers lieux, mais allant au même lieu (4), donnant à entendre par là que tout ce qu'il y a de vérité dans le monde aboutit comme des parois diverses à la principale pierre angulaire, Jésus-

(1) *Ad Rom.*, II, 15. — (2) *Ad Heb.*, 29. — (3) *Soirées*, *XI*e *entretien.* — (4) *Sermo* 375.

Christ, sur lequel tout édifice construit s'élève jusqu'à devenir un temple consacré au Seigneur (1).

Or, la Révolution, au lieu de nettoyer ces vérités, ne fait que les salir davantage en corrompant tout ce qu'elle connaît naturellement (2). Au lieu de chercher à dégager des ruines du paganisme tout ce qu'il renfermait de pierres vivantes et à leur donner un nouvel éclat, une nouvelle perfection, en les reliant symétriquement au fondement de tout édifice, elle ne fait que remuer ces débris et s'attacher de préférence à tout ce qu'il y a de décombres, de démolissures, de paille, pour en faire le ciment d'un ouvrage de main d'homme, préconçu en dehors et à l'encontre de tout ordre naturel et divin.

En effet, les Romains, ceux surtout qui se proposaient d'entrer dans l'administration et d'y paraître avec éclat, se partageaient en deux classes. Les uns voulaient être aristocrates (3); leur programme politique et moral se résume, d'après Cicéron, dans les points suivants : 1° Ne commencer rien d'important que sous les auspices des dieux, par la maxime solennellement proclamée, que *omnium rerum magnarum a diis immortalibus principia ducuntur* (4); 2° Soumission à la constitution que les anciens avaient établie avec tant de sagesse, c'est-à-dire subordination de tous les magistrats et des consuls eux-

(1) *Ad Eph.*, 20, 21. — (2) *Ep.* JUDÆ, 10. — (3) *Pro Sextio*, 45. — (4) *In Vatinium.*

mêmes au Sénat, dépositaire et interprète de la loi publique et centre de gravitation de la Constitution romaine (1); 3° N'avoir d'autre but que le bien le plus précieux et le plus désirable pour tous les hommes sages et vertueux, le repos et l'honneur ; l'honneur ne devant jamais l'emporter assez pour faire perdre de vue le repos, mais le repos ne devant jamais être séparé de l'honneur, de peur qu'en voulant conserver l'un sans l'autre, on ne perde l'un et l'autre (2); 4° A cette fin, regarder ce qui est le plus juste comme le meilleur et n'avoir d'autre pensée que la postérité et la gloire (3) ; 5° Seconder dans l'administration les vœux et les intentions des citoyens honnêtes, et rechercher l'estime de tous ceux dont la conscience est sans reproche, dont le cœur est pur, dont la fortune est bien réglée (4) ; 6° Enfin, combattre les désirs de la multitude et du peuple qui ne seraient pas compatibles avec l'utilité de la République, consacrant tous ses efforts au bien général, bravant les haines et affrontant les tempêtes pour l'intérêt public (5).

Ceux qui étaient fidèles à ces principes, formaient la classe des aristocrates, quel que fût l'ordre auquel ils appartinssent ; ceux qui parvenaient à obtenir ces grands biens, le repos et l'honneur, étaient regardés comme les chefs des aristocrates et étaient honorés du titre de grands

(1) *Pro Sextio*, 65 et *in Vatinium*, 6. — (2) *Ibid.*, 47.— (3) *Ibid.*, 68. — (4) *Ibid.*, 45. — (5) *Ibid.*, 48.

hommes, de soutiens et conservateurs de la République (1). Tels étaient les Brutus, les Camille, les Décius, les Curius, les Fabricius, les Scipions, les Lentulus, les Émile, et tant d'autres qui affermirent la République, et que les Romains ne craignaient pas de placer au nombre des immortels (2).

L'autre classe du peuple et des magistrats se composait de ceux qui voulaient être populaires et qui, dans toutes leurs actions et dans tous leurs discours, s'étudiaient à plaire à la multitude.

Ce parti en était arrivé à un tel degré d'acharnement et de haine contre le parti des aristocrates qu'il en poursuivait à tout prix l'anéantissement total, le représentant comme un tas de tyrans (3), le traitant comme une espèce qu'il fallait mettre en lambeaux et exterminer, *concidere et delere*, criant qu'on ne serait jamais exempt d'inquiétudes tant que cette espèce existerait, *dum hæc natio viveret*, et dénonçant tous les jours les complots que les aristocrates, sous l'inspiration de Cicéron, auraient ourdi contre les chefs de l'État, tantôt contre César, tantôt contre Pompée lui-même (4).

Cet antagonisme pratique des deux partis n'était que la conséquence, l'expression de leur antagonisme, pour ainsi dire, doctrinal; car la classe des hommes populaires, par

(1) *Pro Sextio*, 66. — (2) *Ibid.*, 68.— (3) *In Vatinium*, 6.— (4) *Pro Sextio*, 63.

son but, par ses tendances, par ses principes politiques et moraux, était le contre-pied absolu de la classe des aristocrates.

En effet : 1° Ce parti populaire faisait si peu de cas de tout ce qui tenait à la religion, qu'il n'hésitait pas, dans son intérêt personnel, à en fouler aux pieds les lois les plus sacrées et les plus inviolables, sans excepter la loi des auspices elle-même, qui avait présidé à la formation de Rome et qui était comme le fil d'or qui, passant par le corps entier de la République, en tenait reliées ensemble toutes les parties, les citoyens et l'empire, ou le gouvernement (1); 2° Il ne cherchait qu'à saper, à renverser entièrement l'autorité du Sénat, pour affranchir de son influence modératrice le pouvoir de tout magistrat et l'empire des consuls (2); 3° C'est ce parti qui attisa la haine et la sédition du peuple contre les hommes les plus illustres et contre les bienfaiteurs de la République (3) ; 4° Et qui annonça constamment des largesses et des partages de terres qu'il pouvait promettre avec emphase, mais qu'il ne pouvait effectuer sans épuiser les richesses publiques, cachant sous ces belles espérances ses desseins d'enlever la liberté au peuple et de s'enrichir (4) ; 5° Ses sympathies et ses faveurs étaient acquises d'avance à tous les citoyens qui cherchaient à exciter des révolutions et qui ne trouvaient d'aliment à

(1) *In Vatinium*, 6 et seqq. — (2) *Pro Sextio*, 19. — (3) *Ibid.*, 66. — (4) *Contra Rullum*, 4.

leur fureur que dans la discorde et dans les séditions (1); 6° Il n'avait le moindre scrupule à entraver, à suspendre, dans l'intérêt de sa cause, les lois et les tribunaux, à tel point que, comme il arrive fatalement quand le droit vient à disparaître, quand vient à cesser l'empire des lois et des tribunaux qui en sont l'expression, on vit à Rome la justice réduite à être le prix de la domination, de la force et des ambitions privées (2); 7° Il ne faisait que tenir Rome agitée et troublée de terreurs et d'alarmes par ses lois pernicieuses et ses séditieuses harangues, en donnant de l'effroi aux bons citoyens et de l'espoir aux méchants, en jetant d'un côté en exil des citoyens inoffensifs et bien méritants de la patrie, et en se livrant, d'autre part, à ces débauches de pouvoir, *qui civitatum afflictarum, perditis jam rebus, extremi exitiorum solent esse exitus*, en rétablissant dans leurs droits des criminels et des factieux juridiquement condamnés (3); 8° Enfin, d'après les maximes d'un des chefs de ce parti, prétendre qu'il faut se sacrifier à sa patrie, veiller aux intérêts de l'État, oubliant les siens et suivant en tout la voix du devoir, dépenser sa vie et même la perdre pour la patrie, c'était parler en visionnaire et en fanatique (4).

Parmi les populaires, comptent en première ligne Ma-

(1) *Pro Sextio*, 46. — (2) *Ibid.*, 41, 42, et *contra Rullum*, II, 3. — (3) II *Contra Rullum*, 3, 4, et *Pro Sextio*, 26, 30. — (4) *Ibid.*, *Pro Sextio*, 10.

rius, Rullus, Pison, Gabinius, Vatinius, Clodius, etc., etc. Nous ne parlons que des chefs des populaires, qui, en suivant ce parti, sont restés dans la légalité, laissant de côté ceux qui en ont franchi les bornes et qui ont été frappés par les lois, tels que Spurius Mélius, les deux Gracchus, Saturninus, Flaccus, Fulvius, Servilius, Sulpicius, Catilina, etc., etc. On comprend quel cas devaient faire les aristocrates de ce parti au point de vue de sa vertu et de son prix social. Pour Ovide (1), il est la race de géants qu'on dit avoir assiégé le royaume du ciel et entassé les montagnes jusqu'aux astres :

Contemptrix superûm, sævæque avidissima cædis,
Et violenta fuit : scires ex sanguine natos.

Cicéron, répondant à ceux du parti populaire qui proposaient de sévir contre les aristocrates comme le seul remède aux maux de la République, disait : que porter le fer dans les chairs vives, couper les parties saines, ce n'est pas exercer l'art de guérir, c'est faire le métier de bourreau; que ceux-là travaillent à la guérison de l'État qui retranchent un Vatinius, tel que le parti populaire auquel il faisait allusion (2).

Devant ce précis historique du programme politique de

(1) *Metam.*, I, 160. — (2) *Pro Sextio*, 65.

ces deux partis, y a-t-il lieu de douter que ce soit de la classe, non des aristocrates, mais des populaires que tient la Révolution contemporaine par ses théories, ses desseins et ses instincts, et surtout par son profond antagonisme doctrinal et pratique contre l'Église, alors qu'il est constant que les aristocrates condamnaient ce qu'elle caresse et poursuit à outrance, qu'ils avaient sur l'origine de la loi et de la société une notion diamétralement opposée à celle qu'elle préconise, et que leurs principes et leurs tendances en général portaient une empreinte et comme une physionomie naturellement chrétienne?

N'est-il pas donc évident que la Révolution moderne est d'autant plus au-dessous du niveau de la moralité, de la vertu sociale du vrai génie romain, que le parti populaire l'était vis-à-vis du parti aristocratique, dont les chefs étaient les prototypes de ce génie?

Il faut remarquer, en effet, que ce qui, dans l'ordre des causes prochaines, a déterminé la chute de Rome, ce n'est pas la défaite du parti populaire, comme en général on est incliné à le croire, mais c'est son triomphe sur le parti aristocratique; c'est la confiscation de l'autorité du Sénat et l'état d'impuissance où il fut réduit d'élever sa libre voix pour réprimer les excès de pouvoir des consuls et des autres magistrats, et servir les seuls intérêts *quibus poterat et debebat servire* (1), les intérêts des citoyens dans

(1) *De Orat.*, 51, et III, 1.

leur universalité : Rome, la grande Rome, en un mot, n'a trouvé son tombeau que dans les décombres où l'ordre de choses représenté par Caton, par Cicéron, etc., l'ordre de sa légitimité, s'est écroulé sous les coups triomphants du parti qu'on peut appeler le parti de la Révolution.

Et en parlant de la Révolution contemporaine au point de vue critique de ses qualités et de ses vertus sociales, nous n'entendons pas tant sous le nom de Révolution les émeutes et les insurrections que la théorie, la science révolutionnaire. La Révolution, dit Stahl (1), à la prendre dans le sens historique, n'est pas la même chose que l'insurrection; elle n'est pas un fait, un événement, mais elle est un système politique. La Révolution peut s'installer sans coup férir, par une voie politique et légale : elle peut dominer et trôner, tout en ayant à ses côtés la dynastie et les rois.

La Révolution, en somme, dans son essence et dans toute son universalité, n'est que ce renversement de choses et de principes par lequel on fait le dessus de ce qui doit être dessous; les lois naturelles et divines sont subordonnées aux lois humaines; le suprême magistrat aux sujets. D'où il résulte que ce n'est pas non plus absolument et en thèse générale la forme de gouvernement qu'on affecte, indépendamment des principes, qui caractérise le révolutionnaire.

(1) *Die gegenwärtigen Partein in Staat und Kirche. Erste vorlesung.*

Il va sans dire qu'en signalant le niveau de moralité et d'importance sociale de la Révolution, nous ne parlons pas des hommes en particulier, ni de leurs intentions; nous ne parlons que du système, des conséquences qu'il comporte en définitive, selon la logique de ses principes, de ses tendances, de ses aspirations. Nous savons que l'esprit a son ordre et que le cœur en a un autre; nous savons qu'en l'amenant à marcher d'une pièce avec elle, la volonté peut détourner l'esprit de la considération des qualités des choses qu'elle n'aime pas, pour l'arrêter à regarder la face des choses auxquelles elle se plaît (1); mais autant nous nous faisons un devoir de respecter les individus et les intentions, autant nous estimons, au point de vue général et de la portée doctrinale, que les révolutionnaires qui posent comme sages, modérés, à tendances de conciliation, concourent à faire un tout harmonique, non seulement avec tout ce qu'il y a de plus radical par la Révolution dans l'ordre des idées, mais aussi avec les artisans d'émeutes et d'insurrection, ne se distinguant d'entre eux que par des propriétés accidentelles et de forme; qu'en vain chercheraient-ils à décliner par leur désaveu la responsabilité des œuvres de bouleversement qui ne sont que les conséquences logiques des principes qu'ils professent. Entre la révolution théorique et la révolution pratique, il n'y a que cette différence que celle-là sème les erreurs qu'elle

(1) PASCAL, *Pensées*. Ire partie, a. X, 19, et c. 13.

imagine, répand les sophismes, dénature par ses fictions les droits de Dieu et des hommes; celle-ci, en favorisant ses idées, moissonne et recueille; elle célèbre la théorie dans ses assemblées et lui donne la consécration des événements.

On sait, en effet, que le principe et la fin se tiennent et ont une correspondance réciproque, qu'ils ne sont au fond que la même chose sous deux faces diverses, comme le germe et le fruit, la force initiale du mouvement et le terme du repos, les principes et la conclusion d'une proposition ; c'est comme dans l'arc-en-ciel où brillent mille couleurs diverses ; les extrêmes paraissent sans doute différents, mais tous les éléments dont il se compose sont la même chose à de très petites nuances près. La théorie, en un mot, est le Janus, cette

Confusæ nota parva figuræ ;
Ante quod est in ea, postque videtur, idem est.

Mais ce n'est pas seulement dans un sens relatif et par déduction que la Révolution contemporaine trahit son dénûment, son manque de valeur sociale, mais directement, en se montrant à découvert telle qu'elle est, par ses théories et par ses œuvres : de telle façon qu'on a bien sujet de la regarder comme étant entrée dans la phase qui, d'après saint Paul (1), marque l'âge de retour de toute erreur, par ce que la folie en est dévoilée à tout le monde.

(1) II *Ad Timoth.*, III, 8, 9.

La Révolution a réussi jusqu'ici à voiler en partie aux yeux des peuples le *cor incredulum et exasperans* qui est son essence, grâce au rôle presque négatif qu'elle s'est bornée à jouer de défendre la liberté, et grâce surtout au crédit que le monde politique, faute de prévoyance ou par complicité, lui a fait, en croyant, selon ses desseins ostensibles, que l'objet de ses attaques n'était pas la loi divine ou naturelle, mais ce qui en est une superfétation, une excroissance, un hors-d'œuvre.

Mais elle n'a pas manqué de se découvrir telle qu'elle est, l'ennemie mortelle de la religion, et par là l'ennemie de toute loi et de toute société. Comme toute erreur, elle a été forcément amenée à se démasquer non moins par la logique de la lutte, que par le trouble propre aux esprits égarés, par la crainte. Car l'erreur, malgré les apparences contraires d'assurance, est timide; troublée par sa conscience, elle pressent toujours le mal, et plus sa confiance en elle-même est faible, plus est grande l'incertitude de tout ce qui peut la tourmenter (1). Or, dans le dessein, dans le besoin de s'assurer contre ce qui la menace, portée aux extrémités et aux violences, elle ne saurait s'empêcher de faire paraître tout son naturel.

En, effet la Révolution prétend revendiquer en propre la mission de conduire la société à son bonheur et à sa perfection, et comme elle trouve sur sa route l'Église qui,

(1) *Sap.*, XVII, 10, 11, 12.

par la prédication de la vérité, est comme le point d'arrêt qui contient son emportement et ses dérèglements, le moniteur qui dévoile la vanité et le mensonge de ses espérances, elle la dénonce, à l'imitation et avec les propres termes de Néron, comme une espèce de superstition des plus malfaisantes, comme convaincue d'être l'ennemie du genre humain (1).

Or, où a-t-elle abouti par les théories et les œuvres dont elle a pris la responsabilité dans la poursuite de ses projets, sinon à bouleverser tout ordre social, et à périr dans la honte de la plus flagrante contradiction, elle et la sagesse dont elle se fait gloire ?

Qu'est-ce qui distingue la civilisation de la barbarie, sinon que la première a pour fondement le droit divin, tandis que la seconde ne s'appuie que sur la force (2) ? Car ce n'est, en dernière analyse, que du droit fondé sur la loi éternelle que résultent cette force, cette impression naturelle, par lesquelles la société est déterminée, est mise en mouvement et dirigée vers sa fin. Or, la Révolution, entraînée par la nécessité de son programme et de sa nature à prendre le contre-pied de l'Église, n'hésite pas à écarter cette assiette essentielle de la société, le droit d'origine divine, pour le remplacer par le droit postiche, arbitraire, fait de main d'homme, par la force ou le nombre.

(1) Suet., *in Neron.*, VI. Tacit. *Ann.*, XV, 44. — (2) Cic., *Pro Sextio.*

Qu'est-ce qui désorganise plus une société, qu'est-ce qui excite plus la discorde et la sédition que cette politique qui ne se préoccupe que d'une partie de la société et néglige l'autre, ou même la persécute, surtout si, par les intérêts qu'elle représente, par son importance sociale, cette dernière classe l'emporte de beaucoup sur celle à laquelle elle est subordonnée (1) ? C'est là exactement ce que fait la Révolution, forcée qu'elle est par son antagonisme contre l'Église de se faire le gouvernement d'un parti : ainsi, tandis qu'elle favorise indistinctement tous ceux qui se rangent autour de son drapeau, et qu'elle leur réserve la domination sur la société, envers les autres citoyens qui tiennent à l'Église elle ne se comporte autrement que si elle n'avait avec eux aucun droit, aucune société fondée sur l'utilité commune, bien que, par leur honnêteté, par leurs vertus et leurs services de toute sorte, ils ne méritent que du respect et de la reconnaissance.

Y a-t-il rien de plus antisocial, enfin, qu'un gouvernement qui, s'imposant comme un maître absolu et indépendant de toute loi humaine et divine, fait de ses intérêts personnels et de ses caprices, au lieu des lois éternelles de la justice, la mesure et la fin de son existence; qui, pour réduire tout ce qu'il y a d'activités sociales dans les proportions du cadre de son système arbitraire et égoïste, estime qu'il ne fait rien contre la nature en violant les droits les plus sa-

(1) Cic., *De officiis,* I, 25; III, 5.

crés, en séparant l'homme de l'homme, en accusant, en décriant toute foi et toute justice ? Cicéron dit qu'on n'a pas à discuter avec celui qui blesse de la sorte les droits les plus élémentaires de la justice et de l'humanité, et qu'on doit le classer, non parmi les hommes, mais parmi les bêtes féroces (1). Or, c'est dans de pareils désordres qu'est tombée la Révolution dans sa lutte contre l'Église. En s'acharnant à la réalisation de ses visées, d'aboutir à fondre dans le courant de la vie civile tout ce qu'il y a d'activité indépendante et sociale dans l'Église, elle n'hésite pas à porter la main sur les droits qui ont leur racine dans la personne et dans la nature de l'homme et qui sont la base de la liberté civile et politique ; elle ne craint pas de faire usage des moyens les plus violents et les plus odieux pour briser la résistance légitime qu'elle rencontre, comme si elle n'avait plus de pudeur, ni plus de conscience de la dignité ni de la justice, ou comme si elle croyait pouvoir, par son triomphe présent, étouffer la mémoire de l'âge futur.

Hoc fonte derivata clades
In patriam populumque fluxit.

Car un être, quel qu'il soit, dont les fonctions ne sont plus réglées par l'action libre de ses ressorts de vie propres et intrinsèques, mais sont soumises à un principe conventionnel, hétérogène, antipathique ; un être dont l'économie vitale a été tellement troublée que les diverses

1) *De Officiis*, III, 20.

parties en sont divisées les unes contre les autres, l'égalité en est anéantie aux dépens des plus précieuses, et que tout ce qu'il y a de sève et de mouvement naturel est absorbé par le principe factice qu'on lui a imposé, cet être n'est plus qu'une figure sans vie, un corps entamé par la plus profonde décomposition.

En effet, nous voyons que là où la Révolution a voulu faire de la liberté, c'est le despotisme qu'elle s'est efforcée d'installer; là où elle a voulu faire de l'unité, c'est à la discorde, aux fureurs, aux entre-déchirements qu'elle a ouvert toute grande la porte, répandant l'erreur par d'innombrables voies et soufflant l'esprit de secte et de parti parmi les hommes; de ce que le genre humain était convenu d'appeler crime, corruption, bouleversement, elle en a fait un remède, une amélioration, un progrès : bref, sous son empire la société, au lieu de se transformer en Eden, comme on en faisait la promesse, a fini par être le théâtre et la proie de ces maux de l'esprit, de la vie et des mœurs qui, de l'avis même des païens, rongent et dévorent irréparablement une cité, et en font une image historique de l'Erysichton de la fable qui, après avoir consumé son patrimoine pour apaiser la faim dont son mépris des dieux et de Cérès lui avait attiré le châtiment,

Ipse suos artus lacero divellere morsu
Cœpit, et infelix minuendo corpus alebat (1).

Tels sont, en somme, les principes théoriques de la

(1) *Ovid Met.*, VIII.

Révolution; telles les œuvres qu'elle produit, dont l'histoire, véritables *lacrimæ rerum* des nations, est si propre, malgré son origine criminelle, à faire prendre en pitié l'humanité.

Ainsi la Révolution, fuyant une Providence de tous les instants, *fugitiva perpetuæ Providentiæ* (1), est arrivée à un résultat tout contraire à ses desseins : car, d'un côté, par la flagrante contradiction dans les étreintes de laquelle elle se débat et par la désorganisation sociale dont elle se rend coupable, montrant que ses promesses sont fatales à ceux qui les ont reçues comme à elle-même qui les a faites, elle est livrée à la dérision comme un jeune insensé (2), donnant par là une nouvelle confirmation historique des plus éclatantes de la vérité de l'Évangile, que celui qui tombe sur la pierre, sur Jésus-Christ, s'y brisera, et que cette pierre brisera celui sur qui elle tombera (3).

D'autre part, par antipéristase, par le contraste des contraires, la Révolution est en train de faire ressortir la vérité de ce que le Seigneur a fait et qui est admirable à nos yeux (4), à savoir que l'Église, qu'elle se plaît à représenter comme l'ennemie des lois, des mœurs et de toute la nature (5), la dénonçant calomnieusement pour le besoin de sa cause, tantôt comme l'artisan des chaînes du peuple en connivence avec le despotisme, tantôt comme l'architecte des conspirations les plus ténébreuses en ligue

(1) *Sap.*, XVII, 2. — (2) *Sap.*, XII, 25. — (3) MATH., XXI, 44. — 4) MATTH. l. c., 42. — (5) TERTULL., *Apol.*, II.

avec les factieux de la pire espèce, que l'Église, disons-nous, cette pierre dédaignée par l'architecte, devient la pierre angulaire de l'édifice, et que c'est seulement par l'admirable harmonie de sa doctrine, par sa loi de vérité et de charité, que la liberté et l'unité dans la société s'embrassent et ne font qu'une seule chose, que l'honneur, le respect des lois, le repos, deviennent de splendides réalités, et que mûrissent dans le monde les fruits d'intégrité, de gloire, et de fidélité à Dieu et aux hommes. Destinée fatale réservée à toute erreur, grâce aux voix admirables de la Providence de Dieu, qui, créateur très bon des biens naturels, est aussi le régulateur très juste des volontés mauvaises, afin que, *cum male istæ utantur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis.*

Devant le spectacle qui met presque sous les yeux de quel côté se trouve la vérité et le salut de la société, et de quel côté se trouve l'erreur et la ruine, est-ce une illusion de penser que tout ce qu'il y a dans le monde d'honnêteté, de clairvoyance, de bon sens, fatigué de demander le pain et le vin nécessaires à la subsistance sociale à qui n'a que le pain apparent et l'eau qui trompe le voyageur, fatigué de chercher la vie dans la région de la mort, finira par se ranger autour de l'Église, qui a le pain substantiel, et la source d'eaux vivantes, et les éléments les plus riches de toute vie?

De ce que nous venons de dire il résulte une foule de

considérations propres à rappeler et à faire sentir d'une manière particulière aux catholiques ce qu'ils doivent à l'Église :

I. — Nous trouvons une nouvelle démonstration pratique de la vérité et de la force vitale de tout ce que l'Église nous enseigne, voyant et touchant de la main, combien il est avantageux de recevoir son aliment quand les enfants se nourrissent encore du sein de leur mère, combien il est honteux ou malheureux de le repousser quand ils sont devenus grands, ou qu'ils ont atteint la vieillesse, quel crime, quelle impiété c'est d'en faire un sujet d'aversion ou de haine, combien au contraire, il est glorieux et charitable de le conserver dans son intégrité et de le dispenser avec opportunité (1).

II. — Nous apprenons quelle rigoureuse et pressante obligation incombe aux catholiques, de serrer de plus en plus leurs rangs autour de l'autorité apostolique pour combattre les bons combats de l'Église et de la société, en redoublant de zèle, d'activité, de dévouement; en usant avec intrépidité de la liberté de la parole et de l'action contre les forces ennemies; en montrant, ce courage qui ne redoute rien de ce que redoute le monde. Et que de raisons n'obligent pas les catholiques à prendre cette ferme, noble et généreuse attitude ?

1° D'abord une autre conduite saurait-elle convenir

(1) S. Aug., *De lib. Arbitr.*, II.

aux catholiques, enfants de cette patrie céleste qui, par la lumière indestructible de la loi divine, éclaire le monde(1), et qui est le trône des vertus les plus nobles (2); à eux dont la gloire de fils de Dieu efface l'éclat de toutes les choses humaines, à eux enfin qui font partie d'une république dont la dignité est si sacrée, que porter atteinte à sa règle divine et à son chef, c'est se rendre coupable de renverser le mur inébranlable que Dieu a donné à l'humanité pour l'asseoir sur ses véritables fondements?

2° Nous n'en sommes pas à nous demander comme les païens quel sort nous est réservé, quel espoir nous est donné, ni à attendre du jeu incertain et décevant des forces humaines le succès de nos vœux : l'histoire de l'Église, ses luttes, ses triomphes, ont été annoncés avec précision par Jésus-Christ, par les Prophètes et les Apôtres; dans l'Église, nous avons vu accomplies, nous voyons s'accomplir et nous avons la confiance que s'accompliront les prédictions dont elle a été l'objet : pour savoir ce qui nous est réservé, il ne faut donc pas *prophetica providentia*, mais *historica diligentia;* et l'histoire nous dit que l'Église est le navire que Dieu gouverne avec une providence spéciale, lui traçant un chemin sur les mers et une route assurée au milieu des flots, pour ménager un refuge à l'espoir de l'univers, comme dès le commencement, lorsqu'il fit périr une race superbe, et pour conserver au monde le germe de la renaissance (3).

(1) *Sap.*, XVIII, 12. — (2) Jerem., XVII, 12. — (3) *Sap.*, XV, 3, 6.

Et il n'y a pas à prendre scandale de voir l'erreur et la persécution éprouver l'Église et se targuer des apparences de succès.

Dieu peut disperser par le souffle de sa puissance tout ennemi de l'Église, quel qu'il soit, mais il a réglé toutes choses avec nombre, poids et mesure. Car la souveraine puissance est à lui seul à jamais (1); de telle façon que pouvoir, pour Dieu, c'est vouloir (2).

Or, la force de Dieu est le commencement de la justice; c'est parce qu'il est le maître de tous et le dominateur des puissances, qu'il est tranquille dans ses jugements, qu'il nous gouverne avec une sorte de respect et qu'il dissimule les péchés des hommes pour leur donner le temps et le lieu de se corriger de leur malice (3). A cause de cette longanimité de Dieu le Sage s'écrie : Qui s'élèvera contre le jugement de Dieu? Qui accusera Dieu, si les nations qu'il a créées disparaissent de la terre (4)?

Mais les ennemis de l'Église ne peuvent faire tout ce qu'ils veulent qu'autant que Dieu le leur permet, *cujus plene judicia nemo comprehendit, juste nemo reprehendit* (5). Aussi, lorsqu'est venue l'heure qu'il a marquée pour exercer sa justice envers l'impiété et sa miséricorde envers son Église, *solvit duritiam hominum, aut miserans, aut vindicans.*

(1) *Sap.*, XI, 20. — (2) *Sap.*, XII, 18. — (3) L. c., XII, 15, seqq. — (4) L. c. XII, 12. — (5) S. Aug., *de Civit.*, II, 23.

Personne n'ignore, du reste, que tout triomphe de l'Église, au point de vue du bien individuel et social, est le prix de lourds sacrifices et de luttes légitimement combattues. Si le grain de blé ne meurt pas après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul, mais quand il est mort, il porte beaucoup de fruits (1). Telle est la loi fondamentale de l'histoire de toute vie dans l'Église. Ne fallait-il pas que Jésus-Christ souffrît la mort et l'infamie de la croix pour entrer dans la gloire (2)? Et saint Pierre, lorsque, échauffé par la lumière d'en haut après l'ardente confession qu'il avait faite de la divinité de Jésus-Christ, il voulut, *libero fastidio*, repousser pour le Sauveur l'idée des outrages et de l'opprobre d'une mort cruelle, ne fut-il pas repris avec bienveillance par le Sauveur et animé du désir d'une souffrance commune (3)?

En effet, il est nécessaire à la noblesse de Dieu qu'il ait des ennemis, dit saint Bonaventure (4), afin qu'il paraisse glorieux; car c'est lorsqu'on le juge qu'on reconnaît sa fidélité à sa parole et qu'on apprécie ses victoires (5): c'est par l'injustice et les contradictions qu'il fait éclater davantage sa justice, sa force et sa sagesse, en surprenant d'un côté les sages par leurs artifices et en convaincant leur sagesse de folie ; et, d'autre part, en faisant voir que

(1) JOAN., XII, 24. — (2) LUC. XXIV, 26. — S. MATTH., XVI, 22, 23. — (3) *Illuminationes Ecclesiæ in Hexameron. Ser.* 21. — (4) *Ad Rom.*, III, 4.— (5) I *Ad Cor.*, III, 19, 20; I, 24, 55.

ce qui paraît en Dieu une folie et une faiblesse est plus sage et plus fort que les hommes. Ne savons-nous pas que, par l'infidélité des Juifs, la vérité de Dieu éclata davantage pour sa gloire (1) ? Ainsi tout contribue au bien de l'Église, qui, par conséquent, fait servir à son profit tous les esprits, dit saint Augustin ; qui se sert des Gentils pour étendre le champ de ses opérations, qui se sert des hérétiques pour propager sa doctrine, des schismatiques comme preuve de sa stabilité, des Juifs pour faire ressortir sa beauté.

Et c'est par cette marche extraordinaire des choses que se font jour les œuvres pour lesquelles, selon l'expression de Dante (2), la nature n'a jamais chauffé son fer, ni battu son enclume, ces preuves sensibles de l'Esprit et de la puissance de Dieu qui découvrent tellement la vérité de la parole et de la mission divines de l'Église, que, devant elles, celui qui demanderait encore des prodiges pour croire, dit saint Augustin (3), serait lui-même un grand prodige d'incrédulité au milieu du monde croyant.

Or, comme la vérité dont Dieu semble vouloir, aujourd'hui en particulier, faire sentir toute la force et tout l'éclat en opposition et pour la réfutation de l'attaque de l'erreur moderne, c'est que l'Église est son œuvre de prédilection, qu'elle est la lampe ardente et brillante à la lumière de laquelle l'humanité est appelée à se réjouir dans le sens des

(1) *Ad Rom.*, III, 7. — (2) *Parad.*, XXIV. — (3) *De Civit.*, XXII, 8.

promesses de la vie future et présente, y-a-t-il lieu d'être effrayé ou même surpris que, dans la lutte contre l'Église et son chef il laisse à l'impiété son heure, vu que la malice en est destinée à faire ressortir toute la gloire de l'Église et son incomparable vertu de salut au point de vue spirituel et temporel ?

Les catholiques n'auront pas grand'peine à se garer du piège d'un genre différent qu'on leur tend pour surprendre et paralyser leur confiance en l'autorité de l'Église. On se plaît à la représenter comme animée d'un esprit d'entêtement, fermé aux larges vues de progrès, aux grandes aspirations humanitaires, sans autre souci que celui de se maintenir comme drapée dans le droit divin en dehors des peuples, afin de retenir et d'étendre sa domination exclusive. Car, enfin, qu'est-ce qu'on lui demande en retour des sympathies et de l'appui du monde éclairé, et de l'offre de la ramener au pinacle des sociétés civiles, sinon qu'elle mette ses règles de dogme et de morale en harmonie avec les idées modernes, qu'elle se mette tout de bon au pas de la civilisation contemporaine? Si donc tout ce qu'il y a de civilisé dans le monde la repousse et lui fait une guerre d'extermination, doit-on s'en prendre à autre chose qu'à son entêtement, au refus incivil et absolu qu'elle oppose aux avances les plus larges de conciliation ?

Par ce langage, par ce marché qu'elle ose proposer à l'Église, la Révolution croit jouer à l'habileté et à l'esprit,

mais elle ne fait que trahir l'ignorance la plus grossière et le manque absolu du sens de ce dont elle parle.

1° Elle suppose que l'Église ne saurait se justifier et être glorieuse sans le témoignage et la sympathie des sages de ce monde, alors qu'elle brille de la même gloire que Jésus-Christ eut en Dieu avant que le monde fût, alors que les œuvres que Dieu lui a donné à accomplir, sa patience à toute épreuve, les miracles, les prodiges et les signes de puissance divine qu'elle a opérés rendent témoignage que Dieu l'a envoyée, alors enfin que, comme dit Dante (1), non seulement nous avons de la divinité de sa foi des preuves physiques et métaphysiques, mais nous en trouvons encore dans la vérité qui descend du ciel par Moïse, par les Prophètes, par les Psaumes, par l'Évangile et par les Apôtres, qui ont écrit après que l'Esprit-Saint les eut inspirés. Ainsi ce n'est proprement pas l'Église que notre soumission glorifie, mais c'est nous-mêmes. Car nous honorons l'Église *gloriosam dicendo, non faciendo.*

2° Elle suppose que l'Église, dans l'accomplissement de son ministère, ne poursuit qu'un but d'intérêt personnel, à l'imitation des fils du siècle qui ne cherchent que leur gloire et la popularité même au mépris de la vérité et de la justice, alors qu'elle, la très glorieuse cité de Dieu, ne fait qu'annoncer la volonté de Dieu, alors qu'elle n'invite et ne presse les hommes à s'unir à elle, que

(1) *Parad.*, XXIV.

pour qu'ils honorent Dieu avec elle, qu'ils se sacrifient à Dieu avec elle. Est-ce qu'il est possible de croire que l'Église, dont la mission est d'expliquer la loi de Dieu, puisse vouloir nous assujettir à un autre qu'à Celui dont elle nous annonce les volontés ?

L'Église ne saurait s'empêcher ni de souhaiter, ni de se réjouir de voir le monde entier entrer dans sa société, étant elle-même la société de la vie éternelle (1), et le moyen de participer à la grâce de Notre-Seigneur, à l'amour de Dieu et à la communication du Saint-Esprit (2). Mais, en accomplissant sa mission de venir en aide aux hommes par sa sincère bonté, afin qu'ils atteignent ce souverain bien, l'Église ne prétend pas plus les assujettir à elle-même qu'à Dieu, dans la paix duquel ils doivent s'associer à elle. Ainsi, ce n'est pas à cause de son avantage, mais parce que c'est une bonne œuvre, que saint Paul se réjouit de voir les fidèles se réveiller dans leurs premiers sentiments de dévouement pour lui : c'est dans ce même sens qu'en se réjouissant des biens dont les fidèles de Philippes lui avaient fait part, il dit qu'il ne désire pas les présents des chrétiens, mais le fruit abondant qui leur en reviendra (3).

3° La Révolution suppose que l'Église peut suivre dans son gouvernement les errements de cette sagesse mondaine qui, dans son orgueil, se mettant à la place de la

(1) I Joan., I, 2. — (2) II *Ad Cor.*, XIII, 13. — (3) *Ad. Philip.*, IV, 17.

Providence, se flatte de constituer à elle seule le bonheur des peuples et de refaire à neuf les conditions du pouvoir et de la société, oubliant ce qui est la tâche propre de l'humanité, l'obéissance à la justice ; alors que l'Église n'a d'autre soin que d'annoncer la vérité et la justice, et ne connaît d'autre devoir que celui d'être fidèle ministre de l'Évangile, laissant à Dieu ce qu'il s'est réservé à lui-même, l'accroissement et la grâce du succès de son ministère.

S'il s'agit de sacrifices personnels pour faire le bien, l'Église ne recule devant aucun ; quand même elle devrait voir diminuer sa considération, elle ne laisserait pas de chercher ce qui est bon (1), et donnerait tout très volontiers, et se donnerait elle-même pour le salut des âmes (2) ; mais elle ne peut rien contre la vérité, ayant reçu de Dieu le pouvoir pour édifier et non pour détruire (3).

Naturellement, dans l'exercice de son ministère, l'Église ne néglige pas l'élément humain, les règles de la prudence considérée non seulement comme raison pratique, dans l'ordre soit individuel, soit politique, mais aussi comme raison spéculative : elle est d'autant plus éloignée d'en mépriser les exigences, que la charité dont elle s'inspire veut absolument qu'on en tienne un compte rigoureux. Car la vérité doit être administrée d'une manière utile et convenable ; et ce qui est utile, autant que ce qui

(1) II *ad Cor.*, XIII, 7. — (2) L. c., XII, 15. — (3) L. c., XIII, 8, 10.

convient, est comme rattaché à une autre cause dont dépend cette utilité ou cette convenance et dont on ne saurait juger que d'après cette même utilité ou convenance qui s'y rapporte (1). Mais l'erreur que l'Église condamne et qu'elle ne saurait commettre, c'est de faire, de l'élément humain de la prudence spéculative ou pratique, l'arbitre, le droit, ou la règle absolue de sa conduite ; car la prudence, pour qu'elle soit une œuvre de vie et de paix, et non une œuvre de mort et ennemie de Dieu, doit demeurer la prudence de l'esprit et non dégénérer en prudence de la chair : elle n'a pas à maîtriser la loi divine, mais à lui être soumise ; elle n'a pas à s'occuper des hautes questions que considère la sagesse, mais à régler ce qui est ordonné à la sagesse, comment les hommes y doivent parvenir ; elle doit, en un mot, rester dans son propre rôle, qui est d'être le ministre de la sagesse et d'y conduire les hommes en préparant les voies pour y arriver, comme fait le gardien du trône pour introduire près du roi (2). Avec combien de raison saint Bernard n'engage-t-il pas les fidèles à se défier de ceux qui, dans les questions religieuses, doivent être regardés comme des étrangers, soit par leur partialité contre l'Église, soit par leur incompétence ; de ne pas acquiescer à leur dire, de ne pas écouter leur voix lorsqu'ils disent : Jésus-Christ est ici, ou il est là ; mais de faire seulement

(1) S. Aug., *Ep. ad Marcel.*, 38. — (2) S. Th., 1, 2, q. 66.

attention à ce que prescrit l'autorité apostolique? *Ecce Ecclesia!*

De tout ce que nous venons de dire de l'économie et de la protection spéciale de Dieu touchant le salut de l'Église, et de l'esprit, des règles de conduite de l'autorité apostolique dans son gouvernement, on voit que les catholiques ont les raisons les plus puissantes d'espérer sûrement dans le succès de leur cause, et d'avoir dans leur guide une confiance absolue et sans bornes.

4o Quels motifs d'encouragement ces considérations ne fournissent-elles donc pas aux catholiques, quel devoir ne leur font-elles pas de s'associer sans réserve et sans restriction à l'Église pour combattre les bons combats?

5o C'est à quoi Dieu semble les engager encore par le caractère de l'attaque contemporaine contre l'Église. Aujourd'hui, l'incrédulité ne s'insurge pas contre quelques détails particuliers de la religion catholique, mais contre son existence en général, la dénonçant comme une invention humaine et antisociale, et cherchant, dans ce dessein, à lui opposer le type d'une société qui n'en est pas une, qui est l'antithèse de tout ordre de vie civile. L'intérêt social, si directement engagé dans la question, et le rapport d'affinité qu'a la polémique religieuse de nos jours avec les aptitudes, les études et les charges de la vie laïque, ne montrent-ils pas visiblement que Dieu ouvre un vaste champ à l'activité du laïcat catholique, et qu'il l'appelle

d'une façon toute particulière à l'honneur d'exercer son sacerdoce mystique sur la large échelle de la défense de la foi? Qui pourrait, parmi les catholiques, se refuser le bonheur dont la Providence lui offre l'espoir, de combattre pour l'Église et avec l'Église, et de concourir par là à sauvegarder dans l'intérêt de l'humanité les conditions de salut social qui, plus que jamais, apparaissent évidemment réunies dans les mains de l'Église aux promesses de la vie éternelle, à répandre les merveilles ineffables de la bonté et de la gloire divine, à propager, en d'autres termes, la charité de Dieu? Car la charité est-elle, au fond, autre chose que l'amour de l'ordre universel, l'intelligence de la gloire de Dieu et la volonté de la promouvoir autant qu'il est en nous?

Te comitem casus amplector in omnes,—
Nulla meis sine te quœretur gloria rebus,
Seu pacem, seu bella geram, tibi maxima rerum
Verborumque fides.

Tel est le mot d'ordre, tel est l'engagement envers l'Église que la raison, la droiture, la conscience imposent aux catholiques dans la direction de leur vie sociale.

De nos jours surtout, il y a, dans toutes les branches de la vie, un monde d'erreurs et de folies à combattre : on en rencontre dans la philosophie, dans les sciences, dans les beaux-arts, dans le droit, dans la politique, dans la diplomatie, etc., etc. Que tout catholique, luttant de toutes ses

forces contre le mal, dresse donc, à l'encontre de l'ennemi qu'il a devant lui, l'arsenal de ses armes, la parole, la pensée, les œuvres, et que ceux surtout des catholiques qui, par leur naissance, par la puissance de leur esprit, ou par leurs fonctions, sont appelés à exercer une influence dans les destinées des peuples, prennent à cœur la défense des droits de l'Église dans la vaste mesure qu'indique leur mission providentielle. Appelés à être les instruments principaux de Dieu pour l'exécution de ses desseins sur les nations, ils doivent non seulement admirer la splendeur de la gloire de Dieu, mais la suivre par l'imitation ; ils doivent honorer Dieu, non seulement par la pensée et la parole, mais aussi par les œuvres politiques, afin de le glorifier, opérant la plus grande somme de bien pour l'avantage commun.

Si nous ne pouvons pas tout ce que nous voulons, voulons au moins tout ce que nous pouvons ; il n'est pas rare que les petites choses préparent les voies aux grandes. N'est-ce pas par les services que prêtent les bons, chacun dans sa sphère, par le concours hiérarchique de toutes les activités sociales que, sous la main de Dieu, se forment, dans l'ordre historique, la trame et le tissu de ses desseins de salut pour l'Église et la société? *Et operi victoria finis.*

Et ce n'est, on le sait, que par ce rapport harmonieux entre les dons que nous avons reçus de Dieu et nos œuvres, par l'importance des services que nous rendons à

Dieu en proportion de notre intelligence et de nos forces, que l'homme est heureux et honnête, qu'il peut mettre sa conscience à l'abri de tout reproche et atteindre à la beauté intellectuelle, qu'il exécute enfin en lui la copie de l'image divine, la représentation du divin exemplaire par sa ressemblance avec Dieu.

Mais il ne suffit pas de marcher au combat, il faut y marcher avec ordre et en rangs serrés, et pour cela il faut se garder de deux fautes qui sont la source des divisions et des déchirements les plus funestes dans le camp catholique.

D'abord, dans les questions de conduite et d'appréciation, où l'absence de décisions autorisées laisse une certaine latitude, il ne faut pas ranger parmi les ennemis de l'Église, ni flétrir de notes blessantes ceux qui se tiennent dans des voies qui semblent s'écarter de la règle de perfection. Il y a, dit saint Augustin (1), des choses qui ressemblent au mal et au crime et qui pourtant ne sont pas des péchés, parce qu'elles n'offensent pas Dieu, ni la société : ce serait donc une faute, et de la témérité, que de stigmatiser comme des coupables les auteurs de cette conduite. Il est notoire que souvent autre est l'apparence du fait, et autre l'intention de l'auteur, et *articulus occulti temporis* d'où dépend le fait ; et ces dispositions de conscience, qui pourtant sont les éléments nécessaires du jugement à porter sur les cas en question, échappent

(1) *Confess.*, III, 9.

d'ordinaire à la connaissance et à la compétence de tout homme.

L'autre faute consiste à se laisser aller à des velléités d'esprit individuel, aux dépens du respect qu'on doit au principe d'autorité, ce qui se manifeste de deux manières : 1° Soit lorsque nous nous attachons avec force aux premiers germes de l'erreur, tout en repoussant ses conséquences extrêmes, n'osant ni embrasser la vérité tout entière, ni la repousser absolument, et interprétant l'enseignement de l'Église de façon à ne pas trop en faire souffrir nos opinions ; 2° Soit lorsque, à l'occasion des questions pendantes, nous proposons des décisions personnelles non dans l'esprit de subordination et de réserve expectante qui conviendrait, mais d'un ton si dogmatique et avec une telle confiance en notre autorité, que nous regardons volontiers comme traître à la vérité et à la justice quiconque fait mine de s'en écarter sans excepter le souverain juge compétent lui-même.

Il suffit de signaler ces deux écueils pour en faire sentir tout le danger. A qui pourraient échapper les mille raisons les plus élémentaires que nous avons pour nous défendre de prévenir par des jugements définitifs la décision de l'autorité compétente, de nous défier de nos propres solutions, quel que soit l'idéal de perfection dont elles portent l'empreinte, de craindre enfin que *non visus, sed tiphus pariat* l'assurance que nous en donnons ?

Y a-t-il rien, d'ailleurs, de plus inconcevable que des catholiques qui vont abriter leur raison sous les mêmes principes que leurs ennemis, de sorte que,

Minimum illos inter et hostem
Discrimen murus, clausaque porta facit :

et qui se font des idoles, des conceptions erronées, de faux systèmes de philosophie, y sacrifiant la sagesse non de ce monde, ni des princes de ce monde, qui passent, mais cette sagesse cachée que Dieu, avant tous les siècles, avait prédestinée pour notre gloire (1) ? Y a-t-il rien de plus effroyable pour les fidèles que le moindre soupçon de tenir à des doctrines tant soit peu contraires aux principes catholiques, d'avoir par là lieu de craindre de ne pas être dans l'heureuse condition de servir Dieu sans erreur, avec un cœur pur, une bonne conscience et une foi sincère, et de tomber dans le malheur, réservé à ceux qui veulent avoir une vérité à eux, d'être privés de la vérité ?

Le caractère distinctif de ceux qui combattent dans le camp de l'Église est donc de suivre l'autorité apostolique, dégagés de toutes passions, délivrés des défaillances et préservés de tout écart, prudents contre les dangers, sans crainte dans la lutte, et de n'avoir d'autre objectif que celui de chercher, par l'amour et la défense de la cause catholique, et par la pratique constante des vertus, à faire

(1) *I Ad Cor.*, II, 6, 9.

rougir l'iniquité, la persécution et l'erreur, et à ramener les égarés à la vérité.

Que ceux qui ont reçu la noblesse en partage s'efforcent de se rendre dignes de leurs ancêtres, en reproduisant leurs exemples illustres et utiles dont la mémoire a survécu dans tous les cœurs fidèles; et que, par l'éclat de leurs services et de leurs exploits, ils se maintiennent à la hauteur de cette dignité dont la gloire fait le prix et la force de la noblesse, en lui attirant la sympathie et le respect de tous les hommes honnêtes et vertueux.

Que ceux que leurs talents et leurs vertus peuvent élever à la noblesse suivent la carrière où tant d'hommes nouveaux se sont couverts d'honneur et de gloire, lesquels, avec une force de courage et une fermeté de caractère admirables, combattant toujours pour la vraie foi contre toute puissance, ont assuré le triomphe de la vérité et ramené à l'Église des générations entières.

Au signal donné, les ennemis de l'Église se soulèvent et marchent en guerre contre elle; que dis-je? Il n'ont même pas besoin qu'on les excite ; ils se soulèvent d'eux-mêmes. Cette fureur de l'attaque rappelle aux catholiques quel impérieux devoir leur incombe de marcher à la défense de l'Église avec énergie et promptitude, et combien il est dangereux de négliger les commencements et d'attendre pour agir que la nécessité et la dernière extrémité les y contraignent.

Cette conduite leur suscitera un grand nombre d'adversaires et d'ennmis. Les périls nous environnent, les pièges sont partout dressés sous nos pas, de pénibles travaux éprouvent notre courage ; mais ce n'est pas à des hommes au cœur de cendre et aux espérances de poussière que nous parlons ; c'est à des hommes au cœur dévoué et aux espérances impérissables et assurées ; à des hommes généreux qui ne se croient nés que pour Dieu, pour le bien de leurs semblables et pour l'honneur.

Deux amours ont fait les deux cités, dit saint Augustin (1), l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même a fait la cité céleste. Qu'y a-t-il donc dans le monde qui puisse détourner les catholiques des voies de la vertu et de l'honneur, du moment que tout ce qu'il y a de magnanime, de fort, de généreux, est pour ainsi dire le ciel natal, l'élément homogène et naturel de leur vie ?

Que les catholiques s'efforcent donc de se rendre dignes de leur vocation en consacrant toutes leurs forces à confondre les témoins iniques qui se sont élevés contre leur mère, l'Église, et en accomplissant tous les desseins de la bonté divine et toutes les œuvres de leur foi, afin que le nom de Jésus-Christ soit glorifié en eux et eux en Lui (2).

(1) *De Civit.*, XIX, 28. — (2) *Ad Thess.*, I, 11, 12.

ERRATA

Page	Ligne	*Au lieu de*	*lisez.*
17.	19.	patruum,	patrum.
49.	9.	et de cette foule,	et cette foule.
55.	3.	de la droiture,	et la droiture.
61.	13.	des dieux,	de Dieu.
69.	24.	à ses besoins,	aux besoins.
73.	10.	Quod,	Quos.
94.		Chapitre IX,	Chapitre IV.
105.	21.	d'après cette école catholique,	d'après l'école catholique.
112.	22.	la science n'a d'efficacité,	la science à elle seule n'a d'efficacité.
125.	17.	mode moral,	monde moral.
134.	4.	les détermine,	les détermine toutes.
142.	19.	dirige,	domine.
145.	14.	l'Ecriture sainte,	l'Ecriture sainte dans la Genèse.
Ib.	21.	mais par bonté seule,	mais pour sa bonté seule.
150.	5.	créaton,	création.
152.	11.	en tendant à la bonté,	en tendant à la bonté divine.
190.	15.	transcendantal,	transcendant.
196.	23.	Si son infirmité,	si leur infirmité.
198.	22.	Et de comme,	et comme.
Ib.	25.	s'éclai,	s'éclaire.
200.	11.	usque ad finem fidei et caritatis,	usque ad principium fidei et finem caritatis.
202.	16.	Sieché,	Sicché.
223.	4.	et la perfection,	et de la perfection.
224.	1.	sur diverses parties,	sur les diverses parties.
233.	12.	upor,	pour.
236.	15.	en propageant la parole,	par la propagation de la parole.
239.	10.	le sentiment du bien,	le sentiment du souverain bien.
241.	10.	fourni,	fournis.
279.	23.	antithèse,	antithèses.
280.	20.	éait,	était.
300.	5.	les publicistes,	ces publicistes.
311.	12.	à l'Eglise,	à l'humanité.
323.	7.	c'était celui qu'il regardait,	c'était celui que Varron regardait.
324.	15.	pélagique,	pélasgique.
325.	5.	attolens.	attollens.
Ib.	15.	le conduite,	la conduite.
330.	5.	auxquees,	auxquelles,

1096-7-9. — SAINT-QUENTIN. — TYPOGRAPHIE JULES MOUREAU.

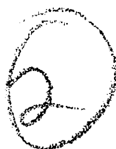
TABLE DES MATIÈRES

LIVRE TROISIÈME

LIVRE QUATRIÈME.

1096-7-9. — SAINT-QUENTIN. — TYPOGRAPHIE JULES MOUREAU.


UNIVERSITY OF CHICAGO
47 595 395


2